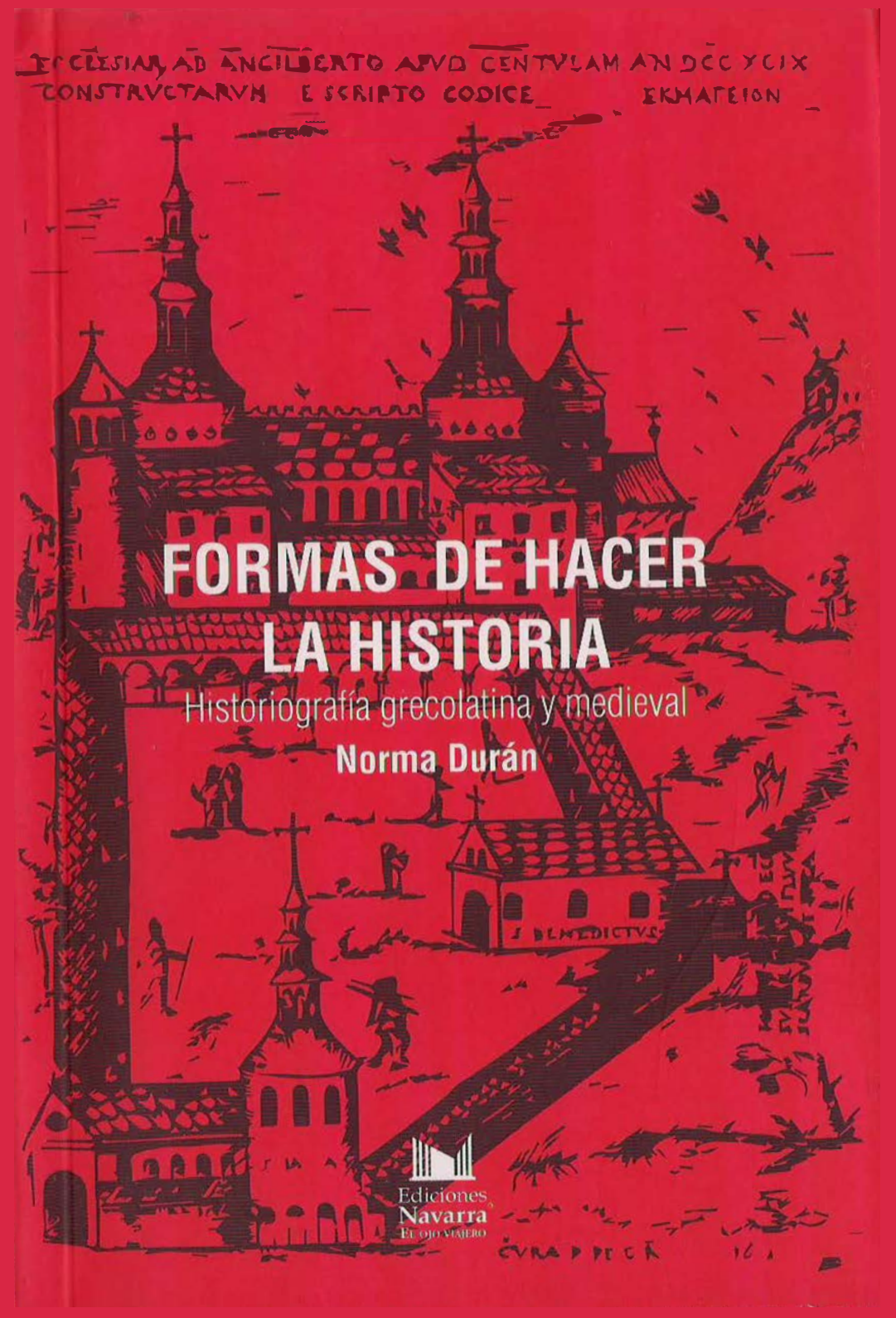

FORMAS DE HACER LA HISTORIA

Historiografía grecolatina y medieval

Norma Durán

Ediciones Navarra
El Ojo Viajero

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Formas de hacer la historia

Historiografía grecolatina y medieval

Norma Durán

Ediciones
Navarra
El ojo viajero

Ediciones
Navarra Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII, 01460, México, D. F.

Primera edición, México 2001

Primera edición por Ediciones Navarra: 2016

Formas de hacer la historia, historiografía grecolatina y medieval

Autor: Norma Durán
Cuidado de la edición: Adlaí Navarro García
Portada: Bernardo Navarro sobre un grabado del siglo XVII
Diagramación: Rafael Franco Calderón

ISBN: 978-607-9497-18-7

D. R. © Ediciones Navarra
Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII,
01460, México, D. F.

www.edicionesnavarra.com
www.facebook.com/edicionesnavarra
www.edicionesnavarra.tumblr.com
@Ed_Navarra

Impreso y hecho en México.

Índice

Introducción | 11

La transformación en las formas actuales de lectura: del formalismo al contextualismo | 25
Introducción | 27
Lo latente como punto de partida
de una nueva forma de lectura | 31
El redescubrimiento de la interpretación retórica
o pragmática por el avance de los medios masivos
de comunicación | 34

Historiografía grecolatina | 43
Introducción | 45
Estado de la cuestión. De la distinción mito-logos
(como punto de partida para hablar del nacimiento
de la historia) a las nuevas categorías que la explican | 52
La distinción mito-logos | 52
La matriz épica y la matriz jurídica: puntos de partida del discurso histórico | 67
La matriz jurídica y la historia | 87
El surgimiento de la polis | 93
El oficio de ciudadano en la *polis* antigua | 100
La función de la historia en la Grecia clásica | 106
Las categorías de la historiografía grecolatina
en la larga duración | 118
Los criterios de verdad y las formas
de argumentar la historia | 132
Historiografía grecolatina | 147

Historiografía medieval | 157
Introducción | 159
La pertinencia de hablar de historiografía medieval | 160
El lugar de la historia en la Edad Media | 166
El historiador en la Edad Media y la evolución
de la escritura histórica | 181
Agustín de Hipona, tiempo y obra | 187
Con qué se hace la historia | 215
Cómo se escribe historia en la Edad Media | 227
Contexto bíblico de la escritura histórica | 228
*La retórica como estructura creativa y formal
en la escritura de la historia* | 235
Criterios de verdad en la escritura medieval | 244

Conclusiones | 273

Bibliografía | 281

Para Alfonso

Introducción

[...] la historiografía no puede pensarse en los términos de una oposición o de un adecuación entre un sujeto y un objeto; eso sólo sería el juego de la ficción que ha construido. Tampoco se podría suponer, como la historiografía a veces trata de hacérnoslo creer, que un "comienzo" más antiguo en el tiempo explicaría el presente. Por lo demás, cada historiador coloca su fecha inaugural en el lugar donde se detiene su investigación, es decir, en las fronteras que le fija la especialidad a la que pertenece. De hecho su punto de partida lo constituyen determinados presentes. La actualidad es su verdadero comienzo.

Michel de Certeau

Introducción

El título del presente libro juega con el de aquella obra que en los setenta escribieron quienes llegarían a ser eminentes historiadores franceses, bajo la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora: *Hacer la historia*.[1] Esa obra es una compilación, en tres volúmenes, de ensayos de especialistas como Michel de Certeau, Paul Veyne, Georges Duby, Alphonse Dupront, Pierre Chanu, Roger Chartier, entre muchos más. Estos tres tomos marcarían una pauta en la reflexión histórica francesa, pues de aquí en adelante ya no se dejarían de hacer balances periódicos sobre la evolución de la disciplina. En ellos se reflexiona sobre los problemas, los enfoques y los temas de la escritura de la historia. La investigación que aquí se presenta no tiene que ver con los contenidos y objetivos de esos balances de la investigación historiográfica (sería por demás imposible), sino que únicamente retoma parte del título de esa magna empresa para destacar que hacer historia es lo que una comunidad, en un determinado momento, designa como tal; y la historiografía (nombre que se le da a la reflexión sobre esa escritura de la historia) es, hoy por hoy, parte necesaria y relevante de lo que comúnmente se entiende como historia. Pues en la actualidad la investigación histórica carecería de orientación si no se hiciera un estudio de sí misma.

En *Formas de hacer la historia* buscamos reconstruir los modos de leer y preguntarse cómo el historiador actual se aproxima a los historiadores de la antigüedad y del medievo, lecturas y preguntas que han cambiado radicalmente de las que hacían los

1 Publicada en francés por ediciones Gallimard, en 1974. En español fue publicada por editorial Laia, Barcelona, 1978 y tiene una segunda edición en 1985.

historiadores de otras generaciones. En otras palabras, este es un trabajo que reflexiona en y desde el presente, sobre la fabricación social del pasado en los periodos grecolatino y medieval, para por medio de este rodeo intentar contestar la difícil pregunta de para qué la ciencia de la historia en la sociedad actual.

La historiografía, como la entendemos en esta investigación, es un ejercicio de autocomprensión histórica del quehacer del historiador y de su escritura. En el siglo XIX se hacía una clara distinción entre quienes se dedicaban a hacer historia y quienes se dedicaban a la historiografía.[2] Esta distinción en la actualidad ya no es vigente, pues se basaba en que los que hacían historia estudiaban los «hechos en sí mismos» y los que se dedicaban a la historiografía estudiaban «literatura», es decir, analizaban las diversas versiones finales (los libros de historia) sobre los distintos acontecimientos y veían los estilos para narrarlos.

Una primera cuestión a tomar en cuenta es que la historiografía actual tiene muy claro que indagar «hechos históricos» no es estudiar algo pre existente u objetivado naturalmente, sino que los hechos son construidos por los historiadores bajo procesos metodológicos y narrativos muy complejos. La noción de hecho histórico, como un objeto dado, ya no es sostenible. El pasado concebido como el conjunto de lo que verdaderamente sucedió está fuera del alcance del historiador.[3] El historiador debe asumir que

2 Para hacer una explicación más amplia remito a la introducción de la antología, Norma Duran, *Historiografía general. Antologías Universitarias*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 11-25.

3 Paul Ricoeur, «Para una teoría del discurso narrativo» en *Semiosis*, Cuadernos del Seminario de Semiótica del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana, 1989, pp. 35-6. Nos recuerda que desde 1938, Raymond Aron formulaba la disolución del objeto histórico: «en la medida que el historiador estaba implicado en la comprensión del "acontecimiento histórico", pensado como acontecimiento absoluto, éste no podía atestiguarse por el discurso histórico [...] no es nunca una intuición directa, sino una reconstrucción». También *cfr.* Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 70. «En nuestros días, nos sabemos la lección al dedillo. Los "hechos históricos" se hallan construidos por la introducción de un sentido

los documentos no nos dan acceso directo al pasado, ni son el pasado, son sólo huellas, «textos culturales»,[4] producidos dentro de sistemas culturales específicos, por eso no pueden ser usados como repositorios de «datos» sin que sean contextualizados y reubicados mediante todo un trabajo historiográfico. En otras palabras, no están hechos para hacerles decir algo en contextos comunicativos diferentes de los que son producto.

El esfuerzo de volver a situar los documentos en el contexto productivo de su emisión es el gesto más importante del historiador; este gesto, que antes sólo se aplicaba a los libros de historia, ahora se debe aplicar a todo documento o «trazo» del pasado, de lo contrario se corre el riesgo de imponer nuestro sentido a lo que los hombres o mujeres de otras épocas pensaron o dijeron.

La historiografía es, por tanto, un continuo ejercicio de auto observación sobre la disciplina histórica, de cómo procede, de cómo argumenta, de cómo verifica sus aseveraciones, etcétera, así como de llevar a cabo la observación de observaciones que permita la distinción respecto de cómo los historiadores de otros tiempos observaban «los hechos». La palabra historia existe desde hace 2 500 años, pero ya no podemos

---

de la "objetividad". Enuncian en el lenguaje del análisis "selecciones" que le son anteriores, que no resultan de la observación —y que no son ni siquiera "verificables" sino solamente "falsificables" gracias a un examen crítico. La "relatividad histórica" compone, pues, un cuadro, donde, sobre el fondo de una totalidad histórica, se destaca una multiplicidad de filosofías individuales, las de los pensadores disfrazados de historiadores».

4 Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, «Las transformaciones de una semántica: historia e historiografía» en *Historia y Grafía* No. 4, México Universidad Iberoamericana, 1994, «No hay hechos sino "comunicaciones"; desde esta postura las llamadas "fuentes para la historia" son antes que nada textos de cultura, dicho de otro modo, el historiador trabaja con escritura en sentido amplio, es decir con enunciados de todo tipo: vestidos, comida, arquitectura, y [...] escritos. Si como vemos, la historia como ciencia trabaja sobre escritura y no sobre "hechos", se termina la distinción que tenía la historiografía. Esta última sólo insiste en una cosa: *la historia se hace con grafía y produce grafía*».

pretender que signifique lo mismo a través de los siglos, ni que los que se han dedicado a ella a través de los siglos ejerzan las mismas prácticas o conciban el mismo tipo de verdad histórica. La historiografía entendida como auto observación propone una mirada continua y periódica al quehacer histórico mismo. Esto lo hacen en la actualidad los historiadores a manera de balance para analizar: las temáticas de interés, las reglas que la comunidad de historiadores se impone a sí misma, los útiles con los que trabaja, los modelos de compresión, los criterios de verificabilidad, la cuestión de la objetividad, la compresión del tiempo histórico, la necesidad de la historia, etcétera; todo esto con el fin de hacer una reflexión que haga consciente el presente desde el que habla el historiador y los procesos por los que hace hablar a los hombres y mujeres que ya no pueden hacerlo. Esto revela la historicidad de la historia y del historiador, la práctica de una disciplina que es distinta en cada época y que no responde a las mismas preguntas ni se refiere a las mismas verdades.

Es por eso que Michel de Certeau no puede entender con la palabra historia otra cosa que historiografía: «De una vez para siempre aclaro que empleo la palabra *historia* en el sentido de *historiografía*, es decir, que entiendo por historia una práctica (disciplina), su resultado (un discurso) y la relación entre ellos».[5] De Certeau nos habla del gesto de historiador como lo propio y distintivo de éste, es decir, el continuo traslado de las ideas a sus lugares de producción. Nuestra investigación busca dar cuenta de las prácticas que ejerce el historiador para producir su discurso, su forma concreta de legitimarlo, los espacios de producción y los resultados: los libros de historia que escribe. En ese sentido, restringimos la comprensión de historiografía, para esta investigación, al estudio de la fabricación histórica en el pasado (mundo grecolatino y medieval), misma que ofrece

5 De Certeau, *La escritura de la... op. cit*, p. 67.

«...el conocimiento de cada uno de los modos en que la historia ha sido hecha como paradigma de la práctica histórica».[6]

Los periodos que analizamos son el grecolatino y el medieval, la historiografía de estas dos etapas puede ser comprendida desde la historia *magistra vitae*,[7] historia como maestra de vida, es decir, aquélla que toma como hilo conductor un régimen de historicidad[8] fundamentado en el pasado; dicho en otras palabras, es una historia que toma el pasado como paradigma, pues se considera que éste ilustra el presente y el porvenir. Esta escritura histórica, nos dice Koselleck, llegará hasta el siglo XVIII, periodo en el que emergerá una nueva conciencia histórica, que se regirá por regímenes de historicidad completamente distintos y por una metodología «científica», suceso que tomará su forma definitiva en la segunda mitad del siglo XIX.

Para llevar a cabo este proyecto nos serviremos, sobre todo, de las obras de los historiadores de habla francesa e inglesa que han llevado la batuta de las investigaciones en estos temas. Y aquí aparece una primera problemática: ¿Qué cambió para estos his-

6 Carlos Mendiola, «Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia», en *Historia y Grafía*, No. 6, México Universidad Iberoamericana, 1996, p. 176, en este artículo el autor busca las relaciones y las distinciones que separan y unen a las tres disciplinas. Él utiliza el término paradigma en el sentido de Thomas Kuhn.

7 Este punto lo explicaré en el segundo capítulo. Por historia maestra de vida entendemos lo que Reinhart Koselleck plantea en su libro *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica, 1993. Una historiografía que reivindica sus criterios de verdad en cierta inmutabilidad de las cosas y por ende en la certeza de que como las cosas se dieron en el pasado se darán en el futuro. Esta idea conlleva la concepción de que la historia enseña, enseña a actuar en el presente y en el futuro, pues el hombre siempre es el mismo y si se encuentra en similares condiciones las respuestas deben de ser las mismas. La historia tiene una finalidad práctica pues es un saber útil, y esta utilidad se verá, dependiendo del tipo de sociedad donde se realice. En una sociedad democrática como la Grecia del siglo V a.C. servirá para formar al ciudadano; en una sociedad cristiana se encargará de exponer los comportamientos morales queridos por la Iglesia y, en una sociedad cortesana como la renacentista, la historia formará a sus cuadros gobernantes o al buen cortesano.

8 Término utilizado por François Hartog y del que hablaremos más adelante.

toriadores, que ya no les es evidente lo que los historiadores decimonónicos y de la primera mitad del siglo xx veían en los textos grecolatinos y medievales? ¿Cómo explicar que la interpretación de las obras grecolatinas y medievales haya cambiado tanto en tan pocas décadas? De estos cambios, que tienen que ver más con el mundo presente y con las nuevas maneras de leer de los historiadores contemporáneos, hablaremos en el primer capítulo; en él veremos cómo se dio el paso de una lectura formalista a una lectura más contextualista de documentos y obras históricas y cómo cambiaron totalmente las afirmaciones y evidencias de las generaciones de historiadores anteriores. La distancia entre sus interpretaciones y las anteriores eran tan grandes que se imponía una reflexión sobre el presente o lugar social del que partían estas nuevas consideraciones, más radicales y contundentes en lo referente a la historiografía grecolatina. Esta reflexión se presenta como primer capítulo, de ahí su carácter metodológico sobre el lugar social, las formas de lectura y la observación de lo que la sociedad moderna ha denominado lo latente.

En el segundo capítulo, que dedicamos a la historiografía grecolatina, analizamos las problemáticas y lecturas que los historiadores contemporáneos hacen con respecto a las temáticas grecolatinas. Para ellos, una cuestión que sigue siendo vital es la pregunta sobre el surgimiento del discurso histórico en la Grecia del siglo v a.c. Esta problemática que buscamos historizar se planteó primeramente en bloque, ya que se consideraba que todos los discursos anteriores a la *polis* tenían que ver con un modo de comunicación que se consideraba universal a todas las culturas. Este «modelo comunicativo», «pensamiento», «mentalidad» o «racionalidad», se había conceptualizado con el término «mito». De esta manera, el discurso histórico, en bloque con las otras disciplinas (filosofía, derecho, geografía, etcétera), habría surgido como producto de una especie de «revolución mental» (y en contra del «pensamiento mítico») operada en las *poleis* griegas hacia los siglos vi y v a.c. y que habrían dado el paso del «mito al logos».

Sin embargo, desde los sesenta del siglo xx, el horizonte de la pregunta cambia con el surgimiento del estructuralismo y después con el paso a una lingüística de la enunciación. Esta última había venido diferenciando cada contexto de enunciación, de tal forma que la generalidad impuesta por el binomio mito-logos ya no decía nada a los nuevos investigadores, que buscaban el significado de lo enunciado en el contexto de enunciación y no en categorías eternas y aespaciales. Es por ello que François Hartog, discípulo de Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne, ya hablaba de una «matriz épica», de donde piensa se desprenderá como una opción libre el discurso histórico y la figura que lo autoriza: el historiador, «creación genuinamente griega».[9] Por otro lado, la historiadora francesa, Catherine Darbo-Peschanski, estudia la cuestión desde otro ángulo. Ella ve en el derecho la fuente de donde se desprende la historia. Entendemos que ninguna de estas posturas es definitiva ni absoluta ya que sólo indican la perspectiva del acercamiento.

En general, lo que hicimos en este capítulo fue seguir el desplazamiento y los enfoques que en la segunda mitad del siglo xx han trazado los historiadores franceses más importantes, ver cuáles eran los temas que guiaban sus investigaciones y la forma como se aproximaron a ellos. En una segunda parte, buscamos responder a preguntas sobre la función de la historia en la sociedad griega y latina, la pertinencia de hablar de historiografía grecolatina, la función que tenía la historia dentro de esas sociedades y los criterios de verdad con que se legitimó este discurso. Todo ello con la finalidad de resaltar las diferencias que separan las prácticas de una disciplina que se ha querido reivindicar como origen de nuestra disciplina histórica actual.

El objetivo de la investigación era acentuar las divergencias sociales que hacen de la historia una disciplina diferente en cada

9 François Hartog, «Premieres figures del l'historien en Grèce», en Nicole Loraux y Carles Mirailles, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. París, Belin, 1998.

época, ya que el papel que la historia cumple en cada sociedad y los presentes de los que parten los que la escriben, son factores que le dan un perfil propio a ésta en cada época, cosa que impide pensarla como una práctica acumulativa o progresiva que culminaría «exitosamente» con la historia científica del siglo XIX. Cada época ha hecho de la historia una práctica distinta, y ello sólo se comprende y entiende desde la lógica de la sociedad que la escribe.

El acercamiento de estos historiadores a las preguntas por el inicio del discurso histórico occidental, ha hecho que lo producido por ellos sea sumamente novedoso y distinto de lo que se afirmó durante siglos. Anteriormente, la visión de la cultura occidental, que se ha querido pensar como heredera directa de la cultura grecolatina, se había familiarizado a tal grado con ésta que lo que aparecía como verdaderamente ajeno y distante a lo europeo era la Edad Media; sin embargo, después de leer y estudiar a estos autores, la sensación de extrañeza con respecto a la cultura grecorromana vuelve a emerger, obligando a los investigadores a replantear problemáticas tales como: la de la oralidad y la escritura, la historicidad de la verdad, los modos y estructura de los discursos históricos, etcétera.

En el capítulo sobre historiografía medieval, quisimos marcar el cambio de espacio en el que se escribe la historia y que está caracterizado por el control de una institución, la Iglesia, que es la que prescribirá lo que la historia debe ser. Los historiadores en la actualidad distinguen los primeros siglos del cristianismo y hasta el siglo VIII, como una época que guarda una continuidad con la cultura pagana, y la han llamado Antigüedad tardía; ella está marcada por una lenta cristianización de la cultura romana. El cristianismo fue apropiándose, reelaborando o, en otras palabras, traduciendo la cultura grecorromana a términos cristianos. No fue, nos dicen, como sugirió la historiografía anterior, que la caída de Roma en el siglo V d.C. hubiera provocado la desaparición del mundo antiguo y el comienzo del medieval; de hecho lo que

ellos sostienen que ocurrió fue la continuación de este proceso de cristianización iniciado desde fines del siglo II d.C. con los nuevos hombres de Iglesia a la cabeza (la mayoría de las veces aristócratas cultos cristianizados), quienes se encargaron de conservar, traducir y transmitir cuidadosamente en los monasterios y en los obispados la cultura clásica.

Las obras que estudian la historiografía medieval directamente son muy contadas. Salvo la obra de Bernard Guenée y las de Gabrielle Spiegel, no conocemos otras obras (sólo manuales) que analicen concretamente el proceso de producción histórica de los siglos medievales, por eso acudimos a obras que la abordan tangencialmente, buscando encontrar su lugar de producción, los personajes que la escribieron, el tipo de verdad que crearon, etcétera. Esta historiografía destaca que los hombres de Iglesia, obispos, abades, monjes, fueron quienes elaboraron las bases de la cultura medieval, y que sólo hasta el siglo VIII d.C. el mundo cristiano europeo se desarrollará en forma independiente de aquella *oikoumene* mediterránea que había tenido un desarrollo cultural homogéneo.[10]

La historiografía medieval, cuya cronología tradicional seguimos, y que abarca diez siglos (del V al XV), ha sido vista con desprecio, pues se resaltó aquello que chocaba con la historiografía científica: su lado supersticioso, moralizante, anecdótico y ejemplarista; además de que no se le reconoció ningún logro literario. Los historiadores que se acercaron a ella en épocas pasadas, no encontraban claramente elementos referenciales, de ahí que hasta muy recientemente comience a ser revaluada y estudiada, buscando contextualizar y entender el mundo que refería. Son las nuevas lecturas de estos textos medievales, hechas por los

10 Es Henri Irenée Marrou quien difunde el término de Antigüedad tardía. Peter Brown, *El mundo de la antigüedad tardía*, Madrid, Taurus, 1989, nos dice que hasta este siglo los pueblos que miran al Mediterráneo tendrán un desarrollo cultural aislado. Musulmanes, el mundo bizantino y el medieval católico se desarrollaran casi sin tener contacto alguno.

historiadores actuales, los que recuperan nuevos sentidos a esta literatura volviéndola más rica. Las lecturas literales anteriores los volvían textos repetitivos, ingenuos e inconsistentes; ahora se busca recrear la forma como los leían los hombres del medievo, encontrando los elementos que los organizan y que les devuelve su sentido y objetivos para el que fueron escritos.

Ambos capítulos, el grecolatino y el medieval, no tratan los mismos puntos. No fue posible hacerlo porque la bibliografía sobre el tema no lo facilita y esto se comprende por lo siguiente: si en el apartado sobre la historiografía grecolatina una cuestión fundamental es el surgimiento del discurso histórico y la función de la historia en el espacio de la *polis* o de la *civitas* antigua, en el periodo medieval la historia continúa como género literario, pues no hubo un rompimiento cultural total, sólo que en esta época el papel de la historia ha cambiado, ahora tiene un lugar más secundario, que la relega a ser una especie de disciplina auxiliar de las disciplinas realmente importantes: la teología y la moral. Aún así, las historias escritas por los padres de la Iglesia en los primeros siglos de nuestra era, y que siguen los patrones de la historiografía latina, jugaron un papel fundamental para explicar la identidad del hombre medieval, situarlo en su papel mundano, en su identidad trascendente y en su ciudadanía «celestial». Con esto crearon la nueva visión histórica: visión que contempla y sabe de antemano el pasado y el futuro del ser humano. De ahí el interés por analizar todo lo que el contexto cristiano impone a la historiografía medieval.

Utilizamos también bibliografía de la corriente culturalista, que investiga y analiza la historia de la lectura y de la escritura y que ha profundizado mucho en el estudio de la producción de libros y de las formas de lectura y escritura en el mundo antiguo y medieval; y en ese punto aprovechamos las diferencias que se destacan con respecto a la escritura histórica de los siglos posteriores. Esas diferencias tienen que ver directamente con el

carácter mayoritariamente oral de la cultura medieval y su particular relación con la fe revelada, con su forma de concebir el conocimiento, y con la preponderancia de la retórica para pensar y estructurar los discursos históricos.

Si la historia fue un género literario más o menos importante en la Antigüedad, en la Edad Media, como veremos, tuvo un papel más secundario. La teología viene a ser la ciencia desde la que se estructurarán todos los saberes. Es a partir de la exégesis bíblica que la historia humana se mira como el camino trazado por Dios. La humanidad tiene como destino último la salvación. Esta certeza guía toda la historiografía medieval y es su estructura misma. Esto no impide que en los últimos siglos de la Edad Media se busquen nuevos receptores y se desarrolle esta verdad con fines más laicos y pragmáticos, tales como consolidar dinastías, defender derechos de propiedades, títulos, acceso a cargos, etcétera. La historia como propaganda de distintos tipos es parte de la cultura occidental.

Nuestro estudio sobre historiografía medieval hace un recorrido por diez siglos de historiografía, siendo conscientes de la incongruencia de juntar en un periodo tan largo formas escriturísticas tan variadas, pues como veremos, aunque la constante fue la permanencia de una particular filosofía de la historia, desde el siglo XII se multiplicarán las formas de historiografía. Esto nos hace ver que sólo bajo modelos muy amplios, como lo son la historia como maestra de vida o la historia salvífica (que muchas veces sólo estará de forma implícita), se puede abarcar tantos siglos de escritura histórica.

Por último, se plantea una cierta continuidad de la historiografía cortesana, nacida desde fines del XII, con la historiografía del Renacimiento. Este modelo de historiografía, que surge en lenguas vernáculas y en prosa, se inaugura muy tempranamente y continúa hasta muy avanzada la Edad Moderna. Si hay cambios, los hay en tanto a la estricta búsqueda de la perfección estilística o retórica que surge con los humanistas de los siglos

xv y xvi que ahora tienen a la mano los textos originales de los escritores latinos. Pero la preocupación por recuperar textos de los antiguos era también herencia de los hombres del medievo. Esta formulación queda como futura investigación a realizar sobre la historiografía renacentista o moderna, con lo que se completaría el ciclo de lo que Koselleck llama como «historia maestra de vida».

La transformación en las formas de lectura: del formalismo al contextualismo

En contra de la amnesia de la génesis, que es lo que origina todas las formas de ilusión trascendental, no hay antídoto más eficaz que la reconstrucción de la historia olvidada o reprimida que se perpetúa en esas formas de pensamiento aparentemente antihistóricas que estructuran nuestra percepción del mundo y de nosotros mismos.

Pierre Bourdieu

Introducción*

¿Cómo explicar que la interpretación de las obras historiográficas, así grecolatinas como medievales, haya cambiado tanto de la década de los sesenta a los ochenta? ¿Por qué una interpretación puede parecer sólida y fundamentada para casi más de un siglo y, de repente, o casi de repente, dejar de ser convincente? ¿Por qué durante tanto tiempo se pudo estar casi totalmente de acuerdo en que Herodoto era el padre de la historia moderna y, de repente, parecernos absurda esa afirmación? Antes que nada, hay que evitar la respuesta más sencilla, que sería la siguiente: durante un siglo se leyeron mal esas obras. Lo que debemos intentar es entender por qué los últimos veinte años han transformado la forma de leer. Para esto, hay que partir de que la lectura es una práctica social y, por lo tanto, cambia porque la sociedad cambia.[1] De allí que la pregunta vaya en el sentido de cuestionarnos por lo que ha sucedido en las últimas décadas, que han hecho que la práctica de la lectura se modifique. Por supuesto, explicar este fenómeno en toda su profundidad sería imposible en este trabajo, por ello sólo daremos algunos indicios para pensar esta transformación.

Entre las transformaciones que sobresalen está el paso de una lectura formalista (inmanentista),[2] que se sustenta en el método

* Agradezco a Alfonso Mendiola la dirección y sus sugerencias en la realización de este trabajo, especialmente en este capítulo.

1 *Cfr.* Roger Chartier (bajo la dirección), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot, 1993.

2 *Ibid.*, p. 270. Como sostiene Pierre Bourdieu: «Y la universalización de una manera particular de leer [la estructuralista] que es una institución histórica. Yo pienso por ejemplo en la lectura que podemos llamar estructural, la lectura interna que considera un texto en sí mismo y por sí mismo, que lo constituye como autosuficiente y que busca en él mismo su verdad, haciendo abstracción de todo lo que lo rodea. Yo pienso que esta es una invención histórica relativamente reciente, que podemos situar y datar (Cassirer la asocia a Schelling, el inventor de la palabra tautegórico en oposición a alegórico)».

estructuralista,[3] a una lectura contextualista (sociológica), que se fundamenta en el método pragmatista.[4] Por interpretación formalista entendemos todo tipo de lectura que se orienta a comprender los textos sin tomar en cuenta ningún elemento externo a la obra estudiada, es decir, que cualquier discurso, en este caso escrito, se basta a sí mismo para ser entendido. Entre las teorías que desarrollaron estos postulados están el estructuralismo y la semiótica. En cambio, las lecturas hermenéuticas y pragmáticas se enfocaron a buscar en los contextos o en la recepción de los textos su significado, es decir, ninguna obra se basta a sí misma, necesita ser situada en el diálogo al que pertenece para ser entendida. Sólo si asumimos que todo discurso no es más que un enunciado emitido en un contexto determinado, sólo entonces hacemos una lectura contextualista.

¿Por qué para la sociedad actual la lectura formalista dejó de ser funcional y se volvió necesaria la contextualista? Una de las razones es que la sociedad contemporánea se convirtió en una sociedad politextual, es decir, una sociedad en la que existen varias perspectivas desde donde se comprende un mismo fenómeno. Lo que hace necesario preguntarse para todo enunciado, quién y desde qué lugar se emite. Esto se puede ejemplificar de la siguiente manera: ningún periódico contiene la verdad absoluta, por lo que todo lector está obligado a interrogarse acerca de la tendencia del periódico que lee, De esta manera, ningún ciudadano actual pretendería entender algo sin preguntarse sobre quién dice tal o cual afirmación. En el mundo contemporáneo sólo se accede a lo dicho a través de quién y desde qué lugar se

3 Como nos lo han hecho ver los fundadores de la teoría de la recepción estética, la lectura formalista que se ha practicado del siglo XIX al último tercio del siglo XX, se presenta en los sesenta bajo la propuesta estructuralista. Esto no quita que la figura estructuralista de la lectura formalista haya aportado elementos nuevos, como son: la teoría del signo y el análisis del discurso.

4 Una de las primeras exposiciones del pragmatismo se encuentra en la obra de John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.

dice. Formulado de otro modo, sólo entendemos lo que se dice, si sabemos qué hay atrás de lo que se dice, esto implica lo latente de lo dicho. Por esto nuestra sociedad ha propiciado una lectura contextualista, rechazando las lecturas ahistóricas o descontextualizadas. Enseguida veremos cómo se da esto en la lectura de las obras de historia.

La lectura formalista leía los textos por encima de las prácticas sociales que los producían. Los textos eran esencias que existían independientemente de la sociedad, razón por la que se pensaba que su contenido permanecía siempre el mismo. También por eso se creía que una lectura podía ser más correcta que otra. Estas cuestiones llevaron a afirmar que la historia escrita por Herodoto era la misma que hacía Ranke, finalmente ambos practicaban la misma disciplina. Pierre Bourdieu llama a ese tipo de lectura, una *lectura pura* y dice que es propiciada por la aparición de una institución particular: la universidad[5] (desde luego se refiere a las universidades decimonónicas que tendían a aplicar a la historia la misma metodología de las ciencias de la naturaleza). Bourdieu propone una lectura contextual, que sitúa a las obras en y desde las instituciones que las producen. Ahora bien, si la institución universitaria propició la lectura formalista, ha sido la aparición o, mejor dicho, la consolidación de los medios masivos de comunicación la que ha obligado a realizar lecturas contextualizadas.

La exigencia de contextualizar la información es un reclamo de la sociedad moderna y esta necesidad se ha propagado a todas las instituciones, con más razón a las universidades. Existe, pues, el consenso o la certeza, de que sólo se puede procesar información si se le contextualiza. Esto es lo que autores como Hartog, Darbo-Peschanski o Florence Dupont han hecho con sus interpretaciones de la historiografía griega. Todos ellos parten

5 *Cfr.* Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.

del siguiente postulado: lo no dicho o lo latente —lo que no se encuentra expresado en el texto— es lo que organiza la esfera manifiesta del discurso.

Como veremos, con respecto a la historiografía grecolatina, Hartog deja de preocuparse por el enunciado y se interesa por la enunciación, es decir, asume que sólo se entiende un enunciado, si se conoce el lugar desde donde se emite; Darbo-Peschanski remite los criterios de verdad de la historiografía grecolatina a la *polis* y dentro de ella, a la institución jurídica; o como Florence Dupont, que reconstruye la *performance* en que se emitían los discursos (como puede ser la celebración de un banquete, en donde se cantaban poemas épicos), encontrando en la puesta en acto de esta poesía otros significados más cercanos a los originales, pero sobre todo, distintos de los que otros historiadores encontraban analizando sólo el enunciado escrito, aquel leído e interpretado bajo el estatuto de «lo literario». Como podemos ver, todos ellos tratan de contextuar las obras que interpretan y, de esta manera, nos ofrecerán diferencias y rupturas, no continuidades como sucedía con las lecturas formalistas. Lo mismo se muestra en el estudio actual de la historiografía medieval, pues ya Bernard Guenée, desde mediados de los setenta, estudiaba las prácticas y las instituciones desde donde se producía esa historia. Por otro lado, Gabrielle Spiegel, más recientemente, analiza el nacimiento de la prosa histórica buscando minuciosamente el contexto de su emergencia, contexto que la lleva a postular, que fue la clase nobiliaria (aquellos nobles que empezaban a sentir el yugo controlador de las nacientes monarquías medievales) la que la produjo, en un intento de relatarse, explicarse y publicitar la importancia de ésta en las monarquías del pasado. Ésta forma de leer los textos, que aquí hemos esquematizado brevemente, es la que veremos en los autores que analizamos a lo largo de nuestra investigación.

Lo latente como punto de partida de una nueva forma de lectura

Una de las cuestiones que la epistemología tradicional no ha sabido resolver es el tema de lo latente. Uno de los conceptos más propios de la sociedad moderna. ¿Qué hacer con una sociedad que descubre este concepto, quizás en un primer momento a través de Marx, por medio de su noción de ideología? Marx encuentra que uno ve determinadas cosas porque no nos percatamos de los intereses de clase que nos las hacen ver. Lo que Marx halla en el concepto de ideología es que hay algo latente que el que observa no alcanzaba a ver. La otra gran epistemología de lo latente es la del psicoanálisis. Freud, con el descubrimiento del inconsciente, nos muestra que los motivos por los cuales un agente desea algo, para él mismo le son desconocidos. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa y eso es lo latente, especie de punto ciego que el que observa o actúa no puede distinguir. Este elemento latente funciona sin darnos cuenta y no se tiene acceso directo a él, cosa que no impide que determine nuestras observaciones y prácticas.

El mundo contemporáneo es el que ha creado la noción de lo latente, y esta noción implica la necesidad de que haya un espectador que observe nuestra observación para que nos diga cual es el punto ciego de la misma. Ese es el problema que nos plantea la epistemología contemporánea. Tradicionalmente, la epistemología académica, concretamente la positivista, no ha sabido que hacer con lo latente, ya que socavaba la noción de objetividad que ésta enarbolaba. Finalmente, la reflexión epistemológica tradicional no lo introduce, lo ignora, a la manera del tercer excluido. Lo que esa epistemología hizo fue dejar fuera al observador de la observación.

Nosotros vamos a trabajar precisamente con lo latente, el punto ciego que los historiadores contemporáneos buscan en las descripciones, relatos y crónicas de aquellos historiadores que escribieron libros de historia en la época grecolatina y medieval. Los historia-

dores contemporáneos se preguntan por qué sus antecesores, antiguos y medievales, vieron lo que vieron y no otra cosa; en otras palabras, buscan el punto ciego o lo latente de su observación.

Los historiadores contemporáneos llevan a cabo una observación de observaciones, y el problema al que se enfrentan es el siguiente: cómo construir una epistemología que trabaje sobre la observación; pero no sobre la observación del mundo, sino sobre la observación de cómo observar el mundo. Con ello marcan un distanciamiento de la epistemología académica o tradicional, la cual se había preguntado fundamentalmente por lo que uno ve, y había dejado de lado el cómo es que uno ve eso. La diferencia entre los trabajos de los historiadores de la generación anterior (estructuralistas) y los actuales (los que siguen teorías hermenéuticas y pragmáticas) es esta observación de la observación. El interés que los mueve es la búsqueda del por qué de la visión que los antiguos y medievales nos trasmiten a través de sus crónicas e historias. Esto los lleva a plantear el problema de la realidad, como es el caso de Paul Veyne para la historiografía grecolatina, quien se pregunta por el tipo de realidad que construye cada sociedad, rompiendo con la noción positivista de verdad absoluta. Cuando partimos de la observación de observaciones, tenemos que aceptar que las sociedades fabrican su propia noción de verdad, y que ella se corresponde con todo un programa de verdad propio de esa misma sociedad. Este programa, por ser holístico, es fundamentalmente distinto del de otras épocas y otras sociedades. El paso de una epistemología positivista a una posmoderna, implica el paso de la realidad en sí a la realidad como construcción.

Los intelectuales contemporáneos y la historiografía actual buscan asumir con radicalidad el problema de la observación de observaciones, que es básicamente la tarea propia de la investigación histórica. En ese sentido, el historiador se vuelve incómodo y molesto porque vuelve contingente todo lo que toca, todo es circunstancial y relativo; su visión debe ser abierta y sin asidero último ni ninguna verdad final. Todo ello implica plantearse, cómo

pensar la realidad bajo el postulado de lo latente, de explicarnos por qué solo vemos lo que vemos, de confirmar cómo no nos damos cuenta de los elementos que nos posibilitan ver lo que observamos y, a su vez, encontrar la teoría para poder ver lo que no vemos, a través de esa segunda observación que es la observación de observaciones, en nuestro caso, la historiografía contemporánea.

La teoría constructivista[6] habla de la realidad como construcción, su premisa fundamental sería que toda realidad es realidad para un observador, no hay realidad sin observador. Por lo tanto, siempre que hablamos de la realidad, hablamos de un observador que construye esa realidad. La teoría constructivista elabora como epistemología una conceptualización sumamente formal y abstracta de lo que es observar. Las epistemologías modernas han sostenido lo siguiente: que el conocimiento se constituye a través de elementos que vienen de fuera del sujeto cognoscente, pero esos elementos son informes y caóticos, es decir, necesitan ser organizados por las ideas innatas, por los *a prioris*, por el lenguaje, etcétera.

Todas las epistemologías modernas, de Descartes a Kant, son solipsistas, es decir, intimistas, están en el ámbito de la conciencia. Cuando se toma en cuenta el lenguaje se sale del solipsismo y se entra en el espacio de lo comunitario, de lo colectivo. Resulta que nuestra percepción del mundo está determinada por el lenguaje que hablamos. Dicho de otra manera, nuestra percepción del mundo está prescrita por la cultura en la que vivimos, esto es, por los procesos de socialización que nos permiten convertirnos en adultos competentes de la sociedad en la que nos encontramos; es obvio que hay espacios de consenso generados por estos procesos. El giro lingüístico vino a plantear que las filosofías del lenguaje anteriores carecieron de una teoría de la comunicación, por eso sólo trabajaron sobre el espacio del lenguaje, sin darse cuenta que el problema a elucidar era una teoría de la comunicación, problemática que introduciría la lingüística de la enunciación.

6 *Cfr.* Jean-Louis Le Moigne, *Le constructivisme. Tome 1: des fondements*, ESF, Paris, 1994.

El constructivismo ha venido a problematizar eso que la epistemología moderna llama afecciones externas, las cuales son concebidas como caóticas, desordenadas y que tienen que ser ordenadas en un proceso que lleva a cabo la subjetividad o el lenguaje. Estos elementos son aquello que denominamos en la actualidad lo latente.

El redescubrimiento de la interpretación retórica o pragmática por el avance de los medios masivos de comunicación

En este punto vamos a tratar del retorno de las retóricas en la segunda mitad del siglo xx. La cuestión que nos interesa es saber por qué el estudio de los manuales de retórica vuelve a ser investigado a partir de fines de los años 50 en adelante. Este retorno de las retóricas trae consigo el impulso de la lectura contextualista o pragmática.

La retórica desaparece paulatinamente, del siglo xvii a la primera mitad del siglo xix, hasta que finalmente se abandona como materia de formación curricular universitaria. La retórica estará ausente en las universidades durante más de un siglo, y sólo será retomada en la segunda mitad del siglo xx. Una de las razones de que se recuperen los estudios de retórica se debe a que en la segunda mitad del siglo xx se descubre la distinción que hay entre un convencimiento alcanzado única y exclusivamente por los argumentos y otro que se enfoca o logra básicamente por la persuasión. A fines del siglo xx se vuelve evidente y palpable que mucho del consenso que se logra en la sociedad es a partir de elementos persuasivos y no a través de una argumentación estricta. Todo esto ha provocado una especie de redescubrimiento de la tradición de los sofistas de la filosofía griega. La historia de la filosofía se había concentrado en la argumentación dialéctica, desarrollada por Platón y después por Aristóteles; eso llevó a que los sofistas fueran vistos como unos charlatanes.

La segunda mitad del siglo xx redescubre una historia de la filosofía donde se revalora el problema de los sofistas y el pro-

blema de la persuasión. El elemento de la persuasión se vuelve a manifestar porque el razonamiento, que se consideraba fundamentalmente crítico y científico, es situado nuevamente dentro de contextos específicos y referido a personas, es decir, no se da de manera abstracta, sino que intervienen los contextos institucionales y las personas son puestas en situación dialógica.

En un contexto de diálogo, las personas no tienen una situación de igualdad sino que cumplen roles, y es con respecto a ellos que se tiene o no más autoridad para hablar. A manera de ejemplo, diríamos que hay maestros y alumnos, hay especialistas y no especialistas. Los argumentos y su validación quedan vinculados al razonamiento de la persona que habla, y a la institución desde donde lo hace. Es por eso que la argumentación deja de ser pensada como algo abstracto, como algo independiente desde donde se profiere e independiente de los cuerpos y de las personas, redescubriéndose con ello una relación de poder en toda situación de habla. En otras palabras, la búsqueda de una argumentación, sustentada únicamente en los enunciados que se siguen de manera formal e independiente, ya no es posible. En este contexto surge la pregunta hecha en las últimas décadas del siglo xx por la capacidad de seducción a través del estilo del discurso, es decir, se reconoce la capacidad de atracción que impide que los interlocutores tomen la distancia necesaria con respecto a aquello de lo que se habla y con respecto a la persona que habla. Finalmente pareciera que la tendencia que planteaba el razonamiento científico de evaluar los enunciados de manera independiente, distanciada y crítica de la persona que los decía, no es tan fácil que se lleve a cabo.

En el siglo xx, esta duda ocurre fundamentalmente en la comunicación oral. Esto se comprende al cuestionarnos por aquellas comunicaciones en las que no se nos permite distanciarnos de la personalidad del que habla o de la autoridad que tiene el que comunica, impidiéndonos evaluar lo que dice. Mientras que la comunicación escrita permite distanciarnos del que escribió

el libro (no tenemos la presencia física del que lo escribió), el escrito se transforma en algo que puede ser objetivado de manera independiente de la personalidad del escritor y de la situación en que lo dijo, con lo que pueden ser evaluados separadamente los argumentos de los otros elementos que intervienen en la comunicación. En la oralidad, por el contrario, esto no se da, ya que un diálogo es finito y no se puede volver a él para buscar comprenderlo mejor, o rebatirlo de otra forma. En cambio a un libro se puede regresar siempre. Precisamente estos factores hacen que en la segunda mitad del siglo xx se redescubra la capacidad de seducción de las formas discursivas, como parte del resurgimiento de la oralidad.

El renacimiento de la oralidad lo vemos básicamente en los medios de comunicación, fundamentalmente en la segunda mitad de los años cincuenta. La aparición de la radio, una década antes, y posteriormente de la televisión, trajo consigo, otra vez, una presencia sumamente fuerte de la oralidad. Se entiende entonces que vuelva a ser difícil separar con nitidez la argumentación científica de la persuasión. Esa dificultad, como vemos, es provocada por la emergencia de los medios de comunicación, principalmente la radio y la televisión.[7]

Otro lugar donde se presenta esta no diferenciación entre demostración argumentativa y persuasión es en la revaloración del discurso emitido por un político; el discurso de un hombre público retrae de nuevo la preocupación de si el que escucha el discurso tiene capacidad de evaluarlo críticamente, de sujetarlo a criterios estrictos de verificación o si se adhiere a él a través de mecanismos fundamentalmente retóricos. Un claro caso que ha venido a plantear toda esta reflexión es el del nazismo: cómo Hitler, con toda una estructura de publicidad organizada y planeada, pudo lograr una adhesión más allá de cualquier valoración crítica de lo que estaba proponiendo.

7 Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996 pp. 54 ss.

Además, dentro de los medios de comunicación aparece otro tipo de comunicación que también revalora el problema de la retórica, éste es el de la publicidad, que en ningún momento nos da argumentos para tomar una decisión con respecto a comprar o no lo que se anuncia, sino, fundamentalmente, lo que hace, es un intento por seducir e incitar al espectador a comprar los objetos que se anuncian. De esta forma, la segunda mitad del siglo xx redescubre que la forma de comunicación normal o mayoritaria que se desarrolla en la sociedad moderna, no tiene que ver con los criterios de verdad de la ciencia; en otras palabras, se comprueba que hay maneras de comunicar que no se juzgan en términos de si son verdaderas o falsas, sino que se evalúan a través del éxito que provocan.

John Austin en su libro, *Cómo hacer cosas con palabras*,[8] ve cómo la mayoría de los enunciados que emite el hombre contemporáneo no son enunciados referenciales o constatativos y, por lo tanto, no pueden juzgarse en términos de si son verdaderos o falsos. La mayor parte de los enunciados que emite el hombre en su vida diaria y en la vida social son, lo que él denomina, performativos o realizativos, los cuales implican verbos no descriptivos, fundamentalmente verbos que encierran acciones tales como ordenar, prometer, pedir, juzgar, etcétera; en otras palabras, constituyen un tipo de enunciados que son los que funcionan permanentemente en la sociedad y que no se pueden evaluar en términos de verdad o falsedad, sino que pueden ser juzgados únicamente en términos de si tienen éxito o no. Dicho de otra forma, los enunciados no referenciales se evalúan a través de su eficacia o no eficacia, es decir, en lo que suscitan en el oyente, pero no en términos de si son verdaderos o falsos. Este tipo de formulaciones verbales, que son los que utilizamos cotidianamente, van a ser analizados como enunciados performativos: «yo te pido tal cosa», «yo te prometo tal otra cosa», etcétera.

8 Austin, *Cómo hacer cosas con... op. cit.*

En la segunda mitad del siglo se pierde la convicción de que la comunicación esté basada fundamentalmente en razonamientos científicos, y que el oyente o el espectador tuvieran siempre la capacidad de distanciarse y valorar lo que se le está diciendo. El resurgimiento del mundo de la oralidad en los medios de comunicación masivos, fue el factor que detonó esta evidencia e hizo palpable la capacidad de seducción y fascinación que el elemento oral es capaz de provocar.

El planteamiento de si el ciudadano puede ser seducido por un político, sin que tenga capacidad de tomar una postura crítica ante lo que se le dice, repercute en un gran temor a las sociedades masificadas, basadas todas ellas en medios masivos de difusión. Lo que se descubre fundamentalmente es que esta comunicación se basa en el contenido de las creencias de los interlocutores a los que se dirige el mensaje publicitario, en este caso el discurso político. En él lo importante es conocer las creencias o los valores del público que lo escucha, para, a partir de ahí, poder alcanzar el consenso o el apoyo acerca de lo que está diciendo. Por eso, lo que la sociedad de fines del siglo xx hace es una delimitación muy precisa del ámbito en el que la ciencia puede funcionar, su espacio será el del razonamiento argumentado, donde el oyente puede separarse de la figura del que habla.

Otra cuestión que nuestra sociedad ha descubierto es que el espacio de la argumentación es un espacio sumamente limitado, restringido al ámbito de la escritura. Los hombres y mujeres de fines del siglo xx ven que la ciencia puede funcionar solamente en el ámbito de lo escrito, y que el ámbito de la oralidad impide constantemente la evaluación de los argumentos de manera crítica. Es fundamentalmente la presencia del que habla, su carisma, el peso afectivo o la autoridad que evoca al hablarle a la gente qué lo escucha, lo que provocará la aceptación de sus argumentos o su rechazo.

Todo esto nos obliga a entender la ambigüedad que la sociedad moderna mantiene: la de ser una sociedad basada en el dis-

ranciamiento y la reflexividad y, a su vez, el conservar poderes carismáticos por el peso de la comunicación oral. La oralidad es lo que crea la posibilidad o la eficacia de lo carismático, aunque también existe otro elemento que lo posibilita, la temporalidad. Para que el diálogo oral fuera fundamentalmente argumentativo, debería tener una duración infinita, es decir, que todos los miembros que participan en él pudieran tener la misma oportunidad de hablar y de intervenir, que ninguno de los miembros fuera valorado por el cargo o el puesto que tiene, sino que fuera juzgado de manera abstracta y que sólo se evaluara aquello que dice; lo que supondría una temporalidad infinita, base para que el discurso oral se lleve a cabo de manera crítica y argumentada.

La característica central de los medios de comunicación, en este caso estamos hablando de la radio y la televisión, es que impide la participación del oyente o del espectador en la elección del tema, así como tampoco posibilita que el oyente haga aportaciones al mismo. En la radio o en la televisión se ofrece una programación, y uno tiene pocas posibilidades de intervenir en la selección de los temas. Por lo tanto, es la presencia de la oralidad, a través de los medios de comunicación, la que ejerce la revaloración del discurso persuasivo sobre el discurso científico, y esto es lo que ha hecho que se vuelva a pensar en las retóricas.

Por otro lado, hay un espacio donde la oralidad nunca ha sido abandonada, este es el ámbito de la enseñanza. En occidente, la educación escolar siempre ha sido a través de la oralidad y es un ejercicio fundamentalmente retórico, que se constituye por medio de relaciones de afecto que impiden cualquier evaluación crítica de parte del estudiante con respecto a lo que dice el profesor; además de implicar una relación jerárquica. Por lo tanto, el espacio donde menos se ha roto con la tradición del discurso persuasivo de la retórica es en el de la educación. Si la enseñanza en el futuro lograra desprenderse de la relación y de la comunicación cara a cara, evidentemente habría una gran transformación en occidente.

No sabemos cómo se podría lograr que la enseñanza abandonara el espacio de la oralidad, ciertamente ahora aparecen medios técnicos que podrían propiciar una relación mucho más distante. Dejar de lado la oralidad en la educación conlleva a introducir una distancia en la intersubjetividad que ofrece la instrucción educativa actual. No puede haber un discurso científico en el ámbito de un aula escolar, ya que fundamentalmente hay una relación interpersonal. El profesor tiene el uso de la palabra durante toda la sesión y los alumnos solamente pueden preguntar, sugerir, cotejar, etcétera; esto no crea una relación igualitaria, pues hay espacios de poder enmarcados que lo impiden.

Lo que nos interesa destacar es que en el siglo XIX se creyó que la ciencia iba a imponer una forma de comunicación específica a toda la sociedad, y que ella se regiría por criterios científicos en relación con lo que se dice; lo que se descubre, ya para la segunda mitad del siglo XIX, es que ese tipo de comunicación exige un tipo de difusión específica que es la escritura y que además implica formas institucionales muy delimitadas, las que fuera de sus ámbitos no se dan. Los demás espacios dialógicos tienen formas comunicativas que se rigen por criterios distintos.

La otra interrogante es sobre el espacio de la prensa escrita, y aquí sólo diremos que ella suscita la sensación de manipulación, de buscar un convencimiento persuasivo y forzado. Es imposible demostrar si nos manipulan o no, pero queda la sensación de que quieren convencernos sin dar los argumentos suficientes. Es por esa razón que la prensa escrita también propicia el resurgimiento de la retórica. Roland Barthes,[9] quizá uno de los primeros que se enfoca al estudio de la retórica, en la primera mitad de los 60, va a decir que la retórica Aristotélica es una explicitación de la psicología de las masas. Esto que puede resultar totalmente paradójico, pues supone insinuar que Aristóteles a través de su manual de

9 Roland Barthes, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Buenos Aires, editorial Tiempo Contemporáneo, 1974.

retórica estaba hablando de una comunicación de masas, no lo es, pues como lo resalta Barthes, si hoy podemos leer estos manuales de retórica es porque redescubrimos el funcionamiento de las sociedades democráticas, sustentadas en los medios de comunicación, los cuales constituyen sus espacios de opinión a través de la retórica. Resulta entonces que la retórica de Aristóteles se convierte en un elemento importante para conocer la psicología de las masas. En otras palabras, ella nos da la posibilidad de reestudiar como funciona la radio y la televisión, en general los medios de comunicación, y cómo funciona el prestigio del que habla.

Otra posibilidad de redescubrir la importancia de la retórica en las sociedades modernas nos lo brinda el psicoanálisis, técnica que se desarrolla en una escena delimitada, escena terapéutica, a través, fundamentalmente, de la oralidad. El psicoanálisis descubre un elemento central, la afectividad en los procesos de comunicación y se concentra en un aspecto, el de la transferencia. Por ello descubre la presencia de lo afectivo en la comunicación.

Para concluir, diremos que siempre se creyó que este retorno de la retórica prescindiría de lo afectivo, que iba a ser totalmente neutral, distanciado, objetivante... Y lo que se manifiesta al final es el retorno de lo afectivo en los procesos comunicativos. Se descubre que nos resulta más convincente lo dicho por una persona que estimamos y valoramos, que aquéllo que nos dice otra que no estimamos ni valoramos. Los modernos creímos que se podía tirar por la borda el problema afectivo, pero no, éste resurge y aparece como uno de los elementos centrales de los procesos comunicativos en la segunda mitad del siglo xx.

Estas serían algunas de las razones del renovado interés de los intelectuales por el estudio de la retórica, que se constata por la proliferación de estudios sobre aquellos manuales que habían quedado en el olvido por más de cien años. También explica las nuevas formas de lectura que llevan a nuevas interpretaciones, pues se toman en cuenta muchos más elementos que sólo una lectura hecha en términos referencialistas, además de encontrar

nuevos significados en los contextos de emisión y en los elementos de persuasión que la retórica y las nuevas formas de la pragmática sugieren y recuperan.[10]

Con las nuevas teorías de la comunicación, la ayuda de la lingüística moderna y la recuperación de las retóricas, los historiadores contemporáneos historizan y contextualizan los textos antiguos y medievales, por ello la historiografía de las últimas dos décadas ha venido a cambiar las interpretaciones de los textos históricos; nuevos sentidos afloran, todos ellos encontrados por la riqueza que ofrecen perspectivas que ven más allá de la noción literal y referencial de los textos. Son estas lecturas las que encontraremos en los dos siguientes capítulos.

10 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 240-260; y también Christian Ferrié, *Pourquoi lire Derrida?. Essai d'interpretation de l'hermenéutique de Jacques Derrida*, Paris, Editions Kimé, 1998. Jacques Derrida ha recuperado la lectura figurativa en oposición a la referencialista, esto es lo que se ha querido ver como una negación de la diferencia entre géneros. Por ejemplo, el olvido de la frontera entre filosofía y literatura.

Historiografía grecolatina

[...] las modalidades de creencia nos envían a modos de posesión de la verdad; existe una pluralidad de programas de verdad a través de los siglos, que traen consigo diferentes distribuciones de saber, y son estos programas los que explican los grados subjetivos de intensidad de creencias, mala fe, las contradicciones en un mismo individuo. Siguiendo a Michel Foucault: la historia de las ideas comienza verdaderamente cuando se historiza la idea filosófica de la verdad.

Paul Veyne

Introducción

La profunda convicción de que la civilización occidental hunde sus raíces en la cultura grecorromana, la certeza de que sus formas de racionalidad parten de ahí, así como el arte y las ciencias, nos hicieron sentir que había una gran familiaridad de los antiguos con nosotros, los modernos. Hoy estamos conscientes que esa «familiaridad» con griegos y romanos corresponde a una construcción histórica que buscaba explicar «la superioridad» de la cultura occidental mediante el reconocimiento de esa herencia «directa». La «modernidad» de los antiguos se manifestaba en todo, ellos aparecían como los fundadores de la literatura, de la filosofía, de la ciencia, del arte, de la democracia y, en este siglo, hasta de los derechos humanos. Si la cultura griega y la romana tenían ya ganada la inmortalidad por haber sido el «origen» de la cultura occidental, los europeos, y en general la cultura occidental, también aseguraba, por «natural herencia», la propia.

La historiografía francesa de los últimos treinta años ha venido a recrear nuevamente la extrañeza de los antiguos, de manera que si se piensa en hacer de los griegos los orígenes de la cultura occidental, hay que repensar las premisas sobre las que se ha venido construyendo esa «identidad»; en palabras de Florence Dupont, reconocer la «*alteridad fundatriz*».[1] En este capítulo buscaremos recuperar la distancia y las diferencias que nos separan de griegos y romanos en la escritura de la historia. Grecia no es la primera cultura en escribir historia,[2] otras culturas como Su-

1 Florence Dupont, *L'invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin*, Paris Editions la découverte, 1994, p. 25. Cita de Cerquiglini (1989).

2 François Hartog, «Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire», en Loraux, Nicole et Carles Mirailles, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998, pp. 123-4.

mer, China o India, entre otros pueblos, han tenido formas de historiografía. Sin embargo, los griegos inventaron un tipo de discurso histórico y un nuevo personaje: el historiador.[3] Lamentablemente la palabra historia, surgida en Grecia en el siglo v, ha colonizado cualquier otra forma de historiografía, pues al hacer de lo producido en Grecia el paradigma de todo, las otras formas de escritura de historia no alcanzan tal estatuto. Es en ese sentido que François Hartog las ha llamado la «prehistoria de la historia».

Nuestro trabajo se propone descubrir la especificidad del discurso histórico griego. Lo que ya no podemos aceptar es que Herodoto, el «padre de la historiografía grecolatina», lo sea de la disciplina histórica moderna. Por eso buscamos entender, por qué la cultura occidental ha querido ver en el discurso de Herodoto, los fundamentos de la historia científica y contemporánea. Nuestro propósito será descubrir la especificidad de este discurso siguiendo los elementos que lo componen, es decir, el conjunto de propiedades con que surge y que lo diferencian de otras formas de escritura sobre el pasado.

Las llamadas por Hartog «prehistorias de la historia» funcionaban de otra forma.[4] Estaban ligadas frecuentemente a la adivinación. Por mencionar un ejemplo,[5] en Mari, Sumer, a fines del tercer milenio, se practicaba un tipo de escritura que, de alguna forma, iba dando cuenta del pasado y que operaba como una ciencia de la acción. La escritura en este contexto es función de una casta, los sacerdotes. Ellos escriben los sucesos relevantes, tales como una batalla importante, una decisión real, etcétera. Por otro lado, también registran por escrito la interpretación de la

3 *Ibid.*, p. 124.

4 En la actualidad hay todo un esfuerzo por pensar e historizar la escritura. Se busca destacar los distintos roles que viene a ejercer en cada cultura. La escritura no faculta por sí misma ningún tipo de discurso, sino es el uso que de ella hace cada cultura. *Sólo en ese sentido entendemos que hubo otras formas de escribir del pasado,* formas que no tienen nada que ver con la historiografía griega.

5 François Hartog. Curso impartido en la Universidad Iberoamericana, abril 1998.

lectura adivinatoria que realizan sobre los hígados de los animales sacrificados, esto les brindaba una especie de mensaje en donde leen la voluntad de la divinidad. En conjunto, estos escritos eran almacenados en una especie de «biblioteca» para ser consultados en el momento en que otra acción importante sucediera, de manera que, cuando parecía que volvían a ofrecerse similares circunstancias, la consulta de estos «archivos» sirviera para la toma de decisiones. Lo que queremos decir con esto es que el funcionamiento de la sociedad sumeria y un espacio de opción, determinan el rol adivinatorio de esta escritura «histórica».[6]

En lo que puede ser pensado como condiciones de posibilidad de la escritura histórica griega hubo opciones, y una serie de relaciones con la estructura social, política e intelectual de esta sociedad. En eso está la especificidad de cada historiografía. La escritura de la historia en Grecia tiene que ver con *su* opción particular y con su serie de circunstancias, entre las cuales fue determinante la constitución de la *polis*.

En este apartado hablaremos de la historia que se hizo en Grecia y que tuvo una continuidad, con sus particulares características, en Roma. En forma general, también se puede hablar con los griegos del comienzo de una historiografía que tiene como denominador común ser historia *magistra vitae*, ser una historia que se reivindica y se escribe con la intención de ser enseñanza para el presente y para el futuro. Este tipo de historia surgida desde los griegos, continúa en la Edad Media y el Renacimiento y culmina ya entrado el siglo XVIII, para ser enterrada finalmente en el siglo XIX cuando surja la historia «científica». Paradójicamente, los historiadores decimonónicos reivindicaron los orígenes de su disciplina en los griegos, más precisamente en Tucídides, justo cuando estaban enterrando este modelo de hacer la historia. La

6 Un libro que ofrece un análisis comparado sobre la escritura en la antigüedad (Sumer, mundo judío y Grecia) es, Jean Botteró, Clarisse Herrenschmidt y Jean Pierre Vernant, *L'orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Bibliotèque Albin Michel, 1996.

historia *magistra vitae* tiene como común denominador una relación muy particular con el pasado, éste le sirve para actuar en el presente y también para prever el futuro, es una historia que privilegia lo ejemplar, lo que se repite; en otras palabras, enseña, porque asume que los hombres pueden aprender a resolver sus conflictos presentes de los errores y aciertos de los hombres del pasado, si se encuentran en circunstancias similares. En ella la concepción del «hombre universal» aparecía como evidente: «el hombre siempre es el mismo, siempre ha tenido las mismas interrogantes». De esta forma, en la historia *magistra vitae*, lo ejemplar y lo modélico ligan el pasado con el futuro a través del modelo a imitar. En la actualidad, y sólo con respecto a estos «regímenes de historicidad»,[7] los historiadores han distinguido tres formas de escritura histórica que se explican por esta «economía del tiempo»:[8] 1) el que explica el presente por el pasado, que es la historia *magistra vitae*; 2) el que explica la historia por el futuro;[9] y 3) aquel que se erige contra el futurismo y que busca todas sus explicaciones en el propio presente,[10] dilatándolo y alejándose de

7 François Hartog, «Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?», en *Annales E.S.C.*, No 6, 1995, pp. 1219-1236, pp. 1220-1. Hartog entiende un régimen de historicidad, como «la formulación inteligente de la experiencia del tiempo que modela nuestra manera de decir y de vivir nuestro propio tiempo». Un régimen de historicidad «abre y circunscribe un espacio de trabajo y de pensamiento..., rima la estructura del tiempo, representa un orden del tiempo, aunque se puede suscribir o al contrario querer escapar, buscando elaborar otro».

8 También es expresión de Hartog.

9 *Ibid.*, pp. 1220-ss. Hartog explica que es el tiempo que privilegió la historia positiva. En el «futurismo» el pasado no influye sobre el presente, ya no se busca lo ejemplar sino lo único, lo irrepetible y como el concepto del progreso y de la evolución está implícitamente aceptado se escriben historias nacionales, pues se considera que en el pasado estaban contenidos los orígenes de lo que se era en el presente; era una historia teleológica en el sentido de la formación de la nación, pueblo, república, proletariado. En contraposición a la historia *magistra vitae* que encuentra su lección en el pasado, en el tiempo de la historia científica la lección vendría del futuro. Tocqueville, por ejemplo, afirma que para aclarar el pasado reciente habría que hacer un viaje al futuro, que para él estaba en América.

10 *Ibid.*, pp. 1221-2. El futurismo iría, por poner fechas, de 1789 a 1989. Sin embar-

la historia evento o positivista. La historiografía grecolatina inaugura el primero de ellos, el que se fundamenta en el pasado. Este régimen de historicidad estaría destinado a sobrevivir al menos por dos milenios. Desde luego, al interior de cada régimen de historicidad puede haber cambios notables (por ejemplo, la cristianización implica una serie de diferencias fundamentales). Lo único generalizable sería que el pasado enseña a actuar en el presente y que la historia se considera como un género literario (más que una disciplina científica) muy útil para educar y formar, tanto a los cuadros gobernantes como a los ciudadanos o a los súbditos de los reinos cristianos.

Herodoto, hacia el siglo v a.c., inicia un nuevo tipo de discurso que pretende diferenciarse de otras formas discursivas previas a la *polis*. La epopeya hablaba del pasado de una forma determinada. De manera general, podemos decir que Herodoto plantea una distancia con este discurso, pero a la vez está muy ligado a él en otros aspectos. En este capítulo veremos lo que lo une y lo que lo separa de los discursos de su época.

La *polis* dio origen a nuevos saberes, la historia fue uno de ellos. La filosofía, la ciencia médica y el derecho son saberes que surgen contemporáneamente, como resultado de ese nuevo espacio social. Estos nuevos saberes tienen pretensiones muy diferentes de la ciencia histórica, médica, filosófica o de derecho que el mundo moderno ha elaborado. Con ello cuestionamos la paternidad de Herodoto como padre de la ciencia histórica actual. La perspectiva decimonónica fue la que construyó la continuidad de sus disciplinas con los saberes griegos. Esto se entiende por su misma concepción científica, unida a esquemas progresivos. Ha-

go, nos dice Hartog, una primera crisis se manifiesta después de la primera guerra mundial (Walter Benjamin y su obra contra el historicismo); otra, después de la segunda guerra mundial, cuando los historiadores se volcaron sobre la historia económica y social y dieron cuenta de otros ritmos que la simple sucesión lineal de los eventos políticos; el fin de este régimen se daría para Hartog con la caída del Muro de Berlín en 1989 y nada tiene que ver con «*El fin de la historia*».

bía que fincar un origen para las ciencias del siglo XIX y éste estaba en Grecia y Roma. Herodoto y Tucídides fueron considerados los padres de la disciplina histórica moderna.

Un objetivo es, pues, romper con patrones evolutivos y progresivos que pretenden hacer tanto de Herodoto o Tucídides colegas nuestros.[11] La tarea del historiador es construir las diferencias, no permitir aplanar la escritura de la historia como si ésta se fuera perfeccionando día a día. La idea es reconstruir el contexto de cada producción histórica. Sólo de esta forma se verá la distancia que separa a los historiadores actuales del quehacer histórico de los hombres del siglo V a.C.

Para esto hay que ubicar la cultura griega como un sistema de pensamiento y un espacio comunicativo concretos, con una vida material y social determinada, y con categorías mentales y conceptos de verdad específicos.

La historiografía fue considerada durante el siglo XIX y gran parte del XX, como un auxiliar de la historia, una especialización que se dedicaba a observar rasgos literarios de la escritura histórica. No implicaba ninguna reflexión en la escritura de la historia. Los historiadores, al objetivar el pasado, lo ponían frente a ellos en forma de documentos, por tanto sólo había que seguir la metodología apropiada para irlo develando. Con este criterio (la cantidad de documentos que una cultura determinada había producido) era muy explicable que ciertas épocas ocuparan cientos de páginas en los libros de historia, en tanto que culturas que no habían producido este tipo de material ocuparon tan sólo unas cuantas páginas: eran culturas sin historia, objeto de estudio de otras disciplinas como la etnografía o la antropología. Pensar el pasado en función de una ciencia acumulativa de sucesos importantes hacía obvia esta desigualdad. Algún día se sabría más sobre otras épocas. Nunca pensaron que los libros de His-

11 La expresión es de Nicole Loraux, «Thucydide n'est pas un collègue», en *Quaderni di Storia*, 12, 1980, pp. 55-81.

toria Universal eran producto de una elaboración; no obstante para ellos, eran el pasado.

Los europeos construyeron su identidad a partir de la fusión de dos culturas: la grecolatina por un lado y la hebrea por otro, esta última como fuente de donde surgiría el cristianismo. Es a partir de estas dos culturas de donde ha evolucionado el europeo moderno. Para esta cuestión, remitimos al interesado a la obra de Martín Bernal,[12] quien reconstruye este proceso que se consumó en el siglo XIX. Su libro hace un análisis de la historiografía desde la antigüedad hasta nuestros días. En él va develando las condiciones y el contexto de los hombres de los siglos XVIII y XIX y cómo crearon la superioridad de la cultura griega frente a todas las demás culturas antiguas, colocándose ellos mismos como herederos de los griegos y llevando la vanguardia del progreso de la humanidad. Los griegos que se estudian todavía hoy en muchas instituciones académicas, son esos griegos construidos en el siglo XIX. Ellos eran los autores del paso del «mito al logos», es decir, el paso de un pensamiento «irracional» a otro racional y lógico. La obra de Bernal, si bien es muy importante en este estudio historiográfico, pues desmonta toda una construcción racista, no demuestra la tesis que propone.[13]

En un primer apartado analizaremos de dónde parte la reflexión para los comienzos de la escritura de la historia. En ese primer inciso resaltaremos algunos puntos de la discusión actual. Seguimos para todo el capítulo los avances de la historiografía

12 Martín Bernal, *Atenea Negra*, Madrid, Crítica, 1993.

13 *Ibid.* Señala cómo la historiografía decimonónica se encargó de evidenciar «científicamente» esta continuidad. Los prejuicios raciales de estos historiadores «borraron» todos los vestigios y aportes culturales egipcios y semitas. Sin embargo, debemos de decir, que si bien el libro de Bernal desmonta toda una serie de lecturas racistas sobre la construcción de la identidad occidental, no se sigue de esta deconstrucción lo que él defiende: las raíces afrosemíticas de la cultura griega. *Cfr.* François Hartog, *Memoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne.* Paris Gallimard, 1996, pp. 54-5. Existe ya la traducción al español por el FCE, Buenos Aires, 1999. La paginación de las citas está tomada de la edición francesa.

francesa y, algunas veces, la anglosajona. En otro inciso tocamos los puntos que aclaran el espacio comunicativo propio de los griegos, la *polis*, y el ejercicio o rol del ciudadano, ya que éste define al historiador de la antigüedad. Examinaremos la especificidad de sus criterios de verdad, la función que tendrá la historia en el mundo antiguo, las categorías que formula y un último apartado sobre la pertinencia de hablar sobre historiografía grecolatina.

Estado de la cuestión. De la distinción mito-logos (como punto de partida para hablar del nacimiento de la historia) a las nuevas categorías que la explican

La distinción mito-logos

La certeza de que las epopeyas homéricas reflejaban el mundo micénico, es decir, aquél que se desarrolló entre los siglos XVI y XII a.C., se empezó a desvanecer en este siglo. Para los historiadores del siglo XIX[14] y de parte del XX, Homero era la fuente obligada, la que «revelaba» el mundo micénico. Todavía la obra de M. I. Finley,[15] de principios de los cincuenta, nos dice que, frente a una mayoría intelectual que pensaba la obra homérica como la «fuente» principal sobre la cultura micénica, sólo un pequeño número de «heréticos», como él, pensaba que ésta se refería a una sociedad distinta, la sociedad homérica de los siglos X al VIII a.C. La obra de

14 Una de las cuestiones que interesaron a los historiadores decimonónicos fue la historicidad de la guerra de Troya. Cuando Schliemann (el descubridor de Troya en el siglo XIX) buscó el palacio de Odiseo, fue severamente criticado por los intelectuales, sin embargo fue plenamente aceptado cuando buscó Troya y el palacio de Príamo. Sus descubrimientos provocaron gran entusiasmo en el medio intelectual, fue todo un siglo de esfuerzos y proposiciones de los arqueólogos. Lo que planteaba para Troya era tan irreal como lo era para Itaca, sin embargo en el siglo XIX no se veía esta incoherencia. *Cfr.* M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978 (primera edición en inglés en 1954), p. 215.

15 M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, *op. cit.*, p. 10.

Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*,[16] ya recoge las dudas de estas interpretaciones. Había sido el desciframiento de la escritura lineal B,[17] escritura encontrada en las ciudades micénicas, lo que había hecho aparecer un desfase. Era como si Homero ya no entendiera completamente el mundo del que hablaba.

Algunos historiadores franceses, por otra parte, habían seguido caminos distintos de los tradicionales; nos referimos a los discípulos de Louis Gernet, destacado helenista, quien aprovechó a principio de siglo toda la teoría de Durkheim y M. Mauss para aplicarla a los estudios sobre Grecia antigua. Estos estudios, desde luego, no se enfocaban a la historicidad de los hechos relatados en la epopeya homérica, sino que rastreaban los comportamientos, cambios, formas de pensamiento y mutaciones mentales, una especie de antropología cultural. Sus discípulos directos, Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne, aunque también Pierre Vidal Naquet,[18] quien lo conoce al final de su vida, enfocarían sus preguntas por ese camino, aprovechando algunos de ellos los estudios de la lingüística, que más tarde se pondría muy de moda con Lévi-Strauss, principalmente en los años setenta, pero también, de la que finalmente se alejarían.

En estas obras se aprecia un nuevo acercamiento a la obra homérica. Desde luego, se parte de la aceptación de que tanto Homero como Hesíodo plasman el mundo de los siglos IX al VIII a.c., y no el de los reinos micénicos. Sus preguntas se enfocan

16 Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, México, Paidós, 1992 (por primera vez en francés 1962).

17 El desciframiento en 1956, realizado por J. Chadwick y M. Ventris, de las tablillas en lineal B de Pilos, Micenas, Cnosos, Tebas, etc., fue lo que amplió el conocimiento del pasado griego más remoto. *Cfr.* Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del... op. cit.*, p. 13.

18 Vidal-Naquet fue quien siguió más el planteamiento estructuralista para plantear sus tesis. Todavía en 1981 sale a la luz en francés y en 1983 en español su obra, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro.* Barcelona, Península, en ella se recopilan muchos de sus artículos que siguen esta metodología de análisis para los mitos. También tiene varias obras con Jean Pierre Vernant, publicadas en editorial Taurus.

hacia el análisis de los relatos de estos aedos, de los «maestros de verdad» como los llamara Marcel Detienne, en un bello libro.[19] Había que dar cuenta de los relatos que esta literatura ofrecía. Catalogados universalmente como mitos, pensamiento mítico o estructura mítica, se trataba de encontrarles la lógica que los hacía coherentes en la sociedad que los había creado.

Desde luego, nos tenemos que ubicar en toda la discusión que había llevado a tratar estos relatos sobre dioses, hazañas de superhombres, relaciones incestuosas, viajes fantásticos, etcétera, como un fenómeno universal propio de toda cultura de estadios «precivilizados». Desde el siglo XIX, los intelectuales habían categorizado este tipo de relatos fantásticos como mitos.[20] Comparativamente, los estudios etnográficos realizados en otras latitudes (indios norteamericanos, tribus del Pacífico, pueblos africanos, etcétera) evidenciaban que un tipo de relato similar aparecía en todas las culturas que «no habían alcanzado» un pensamiento propiamente «racional». Lafiteau, un jesuita del siglo XVIII, había encontrado los mismos «relatos de Homero» en los territorios americanos de la Nueva Francia. Las nacientes disciplinas etnológicas se dieron pues a la tarea de explicar «científicamente» estas narraciones que aparecían como incoherentes y fantásticas, pero que al aparecer, por doquier, «evidenciaban» que hablaban de algo «universal». El siglo XIX vio nacer, por lo tanto, múltiples cátedras sobre el mito, ciencia de los mitos, historia de religiones comparadas, mitología comparada, etcétera.[21]

A grandes rasgos podemos decir que el mito fue considerado como una forma universal de pensamiento o de lenguaje. De ahí había surgido otro tipo de pensamiento, el racional, y este había

19 Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981 (en francés, en 1967).

20 El libro que hace todo un estudio histórico de cómo surge la categoría de mito y de cómo evolucionó en los siglos XIX y XX es la obra de Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985 (en francés, en 1981).

21 *Ibid.*, p. 12.

aparecido por primera vez en los griegos clásicos, ellos habían sido quienes habían dado el salto hacia la racionalidad, hacia las artes y hacia las ciencias, por eso desde el siglo XIX se comenzó a hablar del «milagro griego», y se consideró esta transición, dada entre los siglos VI y V a.C., como el «paso del mito al logos».

No es necesario explicar toda la carga racista que este pensamiento conllevaba, los griegos eran el pueblo que había logrado pasar de un estadio infantil,[22] o de un pensamiento prelógico,[23] hacia la plena racionalidad, y los europeos, o en general la cultura occidental, eran los herederos de este salto. Todo lo que se apartara del camino trazado por la racionalidad occidental era inferior, estaba en estadios atrasados o precivilizados o no había alcanzado la madurez de la «plena racionalidad». Comparativamente, todos los pueblos que progresaran tendrían que seguir los mismos pasos que los europeos habían trazado.

La evidencia del mito era incuestionable para estos hombres, toda la humanidad, antes de acceder a la racionalidad lógica y causal, habría pasado por este tipo de pensamiento. Lo que importaba era ver el fondo de verdad de estas narraciones, que hablaban de la verdad de una forma distinta a la de una sociedad científica. De modo general, y hasta muy avanzado nuestro siglo, se pensó que la mitología tendría una explicación única. La teoría estructuralista de Lévi-Strauss vendría a corroborar la certeza de la «unidad del pensamiento mítico». Al formular la frase de que el mito era lenguaje, y aprovechando los avances de la lingüística estructural de V. Propp, se abre la posibilidad de que el mito también pueda reducirse a la misma sintaxis narrativa que este lingüista había for-

22 *Ibid*, p. 23. Citando a E. B. Tylor (1873): «El mito, en sus órganos y en sus primeros desarrollos corresponde al estado primordial del espíritu humano, que es semejante al estado del niño... La infancia de la humanidad, la nuestra, está frente a nuestros ojos en América... pues los salvajes de hoy día, están todavía en un "periodo de creación mítica"».

23 *Ibid.*, pp. 137-8. Para Levy Bruhl (1935), el pensamiento mitológico no era ni causal ni lógico. «Inseparable de una experiencia mística, la mitología de los primitivos corresponde no sólo a una mentalidad prelógica, sino también prerreligiosa».

mulado para el cuento popular. Lévi-Strauss buscaba «probar que los mitos enunciados en tierra griega, dos milenios antes que los relatos americanos, engendran de la misma manera que éstos una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura del espíritu».[24] Los estudios de casi dos décadas estuvieron influenciados por la lingüística estructuralista, de la que los helenistas franceses se alejarían, tras pensar que los contextos de habla no se repetían a través de la historia, al igual que las condiciones, los interlocutores y todo lo que interviene en los procesos comunicativos.

Las obras de los tres discípulos de Gernet comienzan a abrir un nuevo camino en los sesenta. La pregunta sobre la guerra de Troya ya no guiaba la investigación histórica, ahora se buscaba en la literatura de los «siglos oscuros» (los siglos XI al VIII a.C.), bautizados desde hacía tiempo con este nombre por la falta de documentos directos, la especificidad griega de este discurso mítico. Ellos piensan todavía en el mito, pero lo hacen de una forma distinta: lo piensan como una forma de comunicación precisa, no universalizable, sino localizada únicamente en Grecia.

Si lo que seguía vigente era la noción de que en la *polis*, considerada como un espacio social preciso y diferente del anterior, habían aparecido nuevos discursos, una nueva racionalidad y formas distintas de pensamiento, había que explicar por qué, allí mismo, la palabra del aedo comenzaba a ser algo anacrónico, no útil a la ciudad, y sobre todo, Homero, el gran educador de Grecia pasaba a ser un mentiroso inventor de «mitos».[25]

Jean Pierre Vernant explica que las tablillas de «lineal B» ofrecen una densidad histórica mucho mayor a la obra homérica, en

24 *Ibid.*, p. 142.

25 *Ibid.*, ver todo el capitulo v. «Las "antiguas ficciones" fulminadas por Jenófanes, son ampliamente condenadas por Platón... Confecciona la lista detallada de los crímenes de que son culpables todos los mitólogos, desde Homero hasta el más modesto fabricante de relatos...», p. 105. Platón, «en más de una ocasión se refiere a la palabra mito para designar con un gesto, a la vez cómodo y de fácil comprensión, la estupidez de un argumento o lo absurdo de un adversario». p. 106.

más de mil años. Esto significa que el mundo del que hablan las tablillas encontradas en las ciudades micénicas no era el mundo homérico, ya que éste era resultado de la disolución de la cultura palacial micénica, desaparecida hacia 1200 a.c. En otras palabras, la sociedad que reflejan las tablillas tiene que ver con aquellos reinos contemporáneos del cercano oriente, en ella el poder del gobernante, el *anax*, es omnímodo. Él simbolizaba en su persona el orden del universo, centrándose todo, en su figura.

La estructura vertical de la sociedad micénica hace que el *anax* gobierne y controle, con un pequeño número de aristócratas que viven en el mismo palacio, la vida económica, militar, política, jurídica y religiosa, por ello la sociedad micénica se presenta como una sociedad totalmente jerarquizada que proyecta esta estructura social hacia todas sus demás relaciones. Ese mismo orden terrenal es proyectado a todo su universo y se refleja en su arquitectura y en sus formas discursivas. De esta manera, su visión del mundo se les presenta como una serie de relaciones constituidas por la fuerza, por la autoridad y por los vínculos de dominación que sólo son la proyección integral de su mismo mundo. Las teogonías y cosmogonías les llevan a pensar, por lo tanto, que este ordenamiento ha sido instaurado dramáticamente por la intervención de un agente que se representa como monarquía[26] o teocracia micénica. El aspecto belicoso del *anax* se apoyaba en una aristocracia guerrera, gracias a la cual se establecía un control riguroso sobre el extenso territorio que domina. Los mitos de soberanía,[27] como sugiere Vernant, imponían coheren-

26 Del griego *mono* = uno, *arkhé* = poder. Poder de uno solo.

27 Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del... op. cit.*, pp. 115-ss. El se refiere *a mitos de soberanía* como aquellos relatos que exaltan el poder de un dios que reina sobre todo el universo, el orden del mundo es el producto de esa victoria del dios soberano sobre otras potencias o dioses. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, etcétera, aparecen integrados en la actividad del rey, es decir, son aspectos de su soberanía. En estos *mitos* el universo es una jerarquía de poderes y su ordenamiento ha sido instaurado dramáticamente por la intervención de un agente, este agente único y privilegiado es proyectado

cia a este mundo, ellos iban acompañados de todo un ritual que se perdió al desaparecer el *anax*; sólo se habría conservado algo de la oralidad de los relatos, transmitidos por los aedos que habían continuado con esta misma forma comunicativa.

La épica homérica ya no mostraba el poderío de los *anax* micénicos, personalidades casi divinas, sino que develaba un mundo de pequeños reinos gobernados por *basileus*. Estos eran, ante los otros *basileus*, especies de pares, de iguales, entre los que había que consensar determinaciones tales como la de atacar tal o cual ciudad, en la que había una repartición igualitaria del botín de guerra, etcétera. Las tablillas micénicas hacían surgir una civilización palacial completamente distinta de la que revelaba la épica homérica.

Se comprende pues que aquellos «mitos» tenían que ver con un mundo desaparecido en el siglo XII a.C., el mundo micénico con quien los griegos estuvieron ligados por los aedos, poetas y adivinos. Los poetas y adivinos continuaban con este tipo de discurso poético, pero este tipo de comunicación hacia el siglo V a.C. resultaba inoperante y caduco para las sociedades democráticas griegas. Había perdido la función para la que fue creado. Estos herederos de aquellos «maestros de verdad» que en la sociedad micénica fueron quienes traducían la estructura social de esta cultura, aparecían como portadores de cuentos, mentiras o relatos para niños. Lo propio del mundo micénico era ser un mundo jerarquizado piramidalmente, que legitimaba a su soberano y a su visión del mundo mediante esos relatos. Este tipo de discurso, plasmado por escrito en los relatos de las teogonías y cosmogonías, en los siglos VIII y VII a.C. validaban el orden existente anterior, justo en los momentos en que ya no tenía plena vigencia, pues exaltaba el poder de un dios que reina y reordena todo el universo, es decir, legitimaba la posición del *anax*. En esos momentos, éste ha desaparecido y quienes tienen la función polí-

---

en el relato mítico sobre la cúspide del edificio cósmico, es su monarquía la que mantiene el equilibrio entre las potencias que constituyen el universo.

rica son los *basileus* que no poseen un poder omnipotente. Entre la literatura que nos llegó, la *Teogonía* de Hesíodo[28] es el mejor ejemplo de este discurso que se presenta como himno a la gloria de Zeus; habla de su nacimiento, sus luchas y sus triunfos. El orden de este mundo es producto de esa victoria del dios soberano. En la sociedad micénica debió de imperar un tipo de relatos muy parecidos, ahí efectivamente el *anax* tomaba el lugar del dios, asumiendo este ordenamiento en su persona, como un aspecto fundamental de su soberanía, integrando el ordenamiento del espacio, la creación del tiempo y la regulación del ciclo agrícola a su actividad real.

En forma más amplia, los historiadores de los que hemos hablado, entendieron el mito como esa forma comunicativa oral, rítmica, palabra cantada, que no pretendía la exactitud en la repetición.[29] A la sociedad micénica que había conocido la escritura, no le interesó plasmar por escrito este discurso, pues se entendía como una palabra inspirada o revelada en el instante en que se ponía en acto, en otras palabras, en el momento en que se daba la inspiración ritual y divina. Este tipo de palabra pertenecía absolutamente al ámbito de la oralidad, era una especie de palabra instantánea que se reactivaba mediante la inspiración del aedo o del adivino. No había tampoco ninguna exigencia de exactitud

28 Esta obra, así como la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, pone por escrito un mundo que ya no se entiende muy bien. En el caso de la *Iliada*, Homero se refiere a los *basileus*, ya no hay mención del *anax*, estos discursos se creían que pertenecían a la cultura micénica, ahora sabemos que fueron escritos más o menos cuatrocientos años después de la caída de Micenas, por eso hay un dislocamiento entre la escritura lineal B descifrada en los años cincuenta y los textos homéricos y hesiódicos. Son dos épocas distintas, de la cultura micénica no quedan sino los aedos que repiten un discurso ya incomprensible para una sociedad que se organiza de otras maneras y con nuevas dinámicas.

29 Historiadores de habla inglesa han profundizado mucho en la problemática de la oralidad y la escritura. En español *Cfr.* Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós, 1996; Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987.

ya que su dinámica no tiene nada que ver con la lógica de la repetición exacta. La función de la escritura era administrativa, ella fue el mecanismo con el que el *anax* centralizó su poderío, fue la forma de ejercer el control sobre sus súbditos.

Las tablillas escritas nos hablan de toda esta administración en la que se contabilizaba todo: ganado, agricultura, tierras, productos elaborados, esclavos, levas para remeros, etcétera. En función de estas necesidades contables existió un grupo muy importante: los escribas reales, altos funcionarios de la corte micénica, que eran los encargados de llevar todo el control. Al desaparecer Micenas como imperio, los escribas también desaparecen, pues no había para qué conservar esta casta de profesionales de la escritura. Hacia fines del siglo XII a.C. no existe más estado centralizado. Los famosos «años oscuros» (siglos XII al VIII a.C.) fueron llamados de esta manera, por la falta de información escrita, y no precisamente porque implicaran decadencia. La escritura, al utilizarse sólo para prácticas de control administrativo pierde su razón de ser.

La escritura se volverá a recuperar hacia los siglos VIII y VII a.C. y para otra función distinta de la administrativa. Ella evolucionaría aprovechando la escritura fenicia, hacia la concepción de escritura alfabética, diametralmente distinta de la que había tenido en Micenas. En ese sentido, la cultura micénica debe ser pensada como una cultura oral, ya que para efectos de comunicación la escritura no tuvo ningún papel relevante.[30]

30 Desde luego pensamos que la historia de la escritura no es la historia de una técnica sino la de los roles diferentes que cada civilización le otorga a ésta. La cultura griega clásica siguió siendo muy oral. La discusión en historiadores de habla inglesa (Ong, Havelock, Goody), que como hemos dicho se ha centrado mucho en las cuestiones de la oralidad y la escritura, nos hace ver la complejidad del tema y rebasa la simplona aseveración de que gracias a la escritura se logró el paso a un pensamiento racional. *Cfr.* David R. Olson, *El mundo sobre papel, el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 21-39.

Volviendo al punto que nos ocupa, la concepción del mito como fenómeno universal, es impugnada seriamente tanto por Detienne como por Vernant. Ellos plantean que el mito formulaba su verdad desde sí mismo, es decir, sólo era coherente dentro de su propio sistema de pensamiento. No podía ser un fenómeno traslativo a todas las culturas, como lo había propuesto Lévi-Strauss, pues este tipo de análisis dejaba fuera las situaciones concretas de habla. Los discursos, las temáticas, los modelos heroicos podrían ser comunes en varias culturas, pero ni las condiciones, ni el contexto, ni las personas y gestos eran reproducibles o iguales, y ellos son los que le dan su particular significado a cada mito.

Con esto, al menos, se acotaba el mito como una producción exclusiva de Grecia. Para Marcel Detienne «el mito es un sistema de comunicación que surgió en la Grecia micénica y como modo particular de pensamiento no se podría aplicar a otras civilizaciones pues se destruye la especificidad de este sistema comunicativo».[31] El acercamiento que hacen tanto Detienne como Vernant, es a partir del análisis de los contextos y de los espacios sociales, los cuales por su complejidad y especificidad resultan irrepetibles.

Para Detienne el mito es una palabra que habla del pasado, del presente y del futuro, es decir, es una palabra omnisciente que lo ve todo; se podría pensar como una especie de palabra profética o divina, que se daba por revelación a unos cuantos: los aedos y los adivinos. El mito es un tipo de comunicación que refleja todo un sistema de pensamiento y de vida social, y cuyo concepto de verdad va de acuerdo con estos factores. En palabras de Paul Veyne, «la verdad, lejos de ser la más simple experiencia realista, es la más histórica de todas».[32] Con esto, lo que Veyne quiere decirnos,

31 Marcel Detienne, *Los maestros... op. cit.*, pp. 15.

32 Paul Veyne, *Les grecs, ont-ils cru à leur mythes?*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 11. Precisamente este libro devela la forma de pensar y creer de los griegos en estos relatos llamados mitos. Los griegos clásicos, inclusive, tienen una particular forma de dudar de ellos que no es la nuestra y crean a su vez, desde su racionalidad,

es que los criterios de verdad varían de una sociedad a otra, no hay verdad que sea ahistórica, pues ella es siempre producto del sistema de pensamiento que la produce. En el caso de la verdad del mito, ella no es concordancia de la proposición con su objeto, ni de un juicio con otros, tampoco es una verdad que se oponga a lo falso.

Para encontrar el sentido de verdad que contiene el mito, Detienne busca sus opuestos. Así el concepto de verdad, de *aletheia*, en la Grecia homérica, no es sinónimo de realidad; su opuesto es el olvido —*lethe*—. La verdad tiene que ver con el *recuerdo*, con la memoria —*mnemosine*—, y ella viene de las musas, es una musa. Probablemente en la sociedad micénica el rey fuera el receptor único y directo de este saber. Esta palabra implicaba acción, pues producía efectos de ordenamiento cósmico y efectos de justicia. Dicho de otra forma, era una palabra que implicaba una verdad de tipo judiciario (era una verdad ordálica, en el sentido que brinda la verdad de los hechos que juzga por medios mágicos o mánticos), poética (en el sentido de que otorga la inmortalidad al producir, por medio del canto, la gloria inmortal) y adivinatoria (en el sentido que ve el pasado, el presente y el futuro). En sentido general, la *aletheia* es una potencia que actúa. Es una verdad que tiene que ver con principios como *eunomía* y *diké*, conceptos que implican un orden dado por los dioses para todos los tiempos y que, en última instancia, es inaccesible para los humanos, por eso se revela en formas mánticas y ordálicas. Hacia los años oscuros, los que hablan de la verdad son los poetas y los adivinos, a ellos se les revelaba en forma de poesía, es decir, de palabra cantada. Es una verdad ordálica.

Detienne encuentra en esos mitos vestigios de la función pastoral, nutricia y judicial de esos reyes; objetos míticos como el

---

nuevos «mitos», que desde luego para ellos no lo son, tal es el caso de la Atlántida de Platón; por otro lado nos dice Veyne, Aristóteles no duda de la verdad de la adivinación por los sueños, ni Tucídides de los oráculos. Criticar los «mitos» en la antigüedad significaba volver a hallar su fondo de verdad.

carnero del vellocino de oro, la cepa de la viña de oro, etcétera, funcionan como una especie de talismán, que son la prueba de la relación funcional con los dioses y que le garantizaban al rey poder multiplicar las riquezas.[33] Desaparecido el *anax*, los receptores de esta palabra cantada mítica serán los poetas, aedos y adivinos. La inspiración o revelación de las musas, mensajeras de los dioses, se da en algunos casos, como en el de los adivinos, por estados de trance y por medios psicotrópicos. En el caso de los poetas, esta verdad se da como revelación o inspiración divina, especie de rememoración que coloca al poeta en un estado de presencia frente a lo que él no ha visto. El cuenta, en presente, la hazaña o evento como si lo estuviera viendo, pero se entiende que es la videncia de la musa la que lo coloca en posición de ver (de recordar). Él es sólo portador de su palabra. La autoridad de su poesía, de esa verdad que dice, es por la evocación y presencia de la musa, el aedo no legitima la verdad de su palabra con un yo que se autorice por sí mismo. El yo bajo el que habla es evocación de las musas, son ellas las que otorgan al relato la condición de verdad.

Gran parte de los temas que aborda esta palabra cantada son hazañas de dioses y héroes. Es un discurso aristócrata pues exalta la función guerrera de los grandes, *basileus* y nobles, que han muerto en la guerra y que viven eternamente por estos cantos. Estos relatos cumplen la función de alabanza o reprobación y legitiman a la élite que los soporta: los aristócratas que están en la cúspide de esta sociedad y que son quienes detentan la función guerrera, que es la función más apreciada. Por medio de estos relatos poéticos se otorga *kleos*, es decir, gloria inmortal a los guerreros que han muerto heroicamente en batalla. Lo terrible para el griego homérico es el anonimato; la muerte finalmente se puede justificar a través de la inmortalidad poética, ésta le confiere sentido. La verdad del mito procede entonces de esa capacidad de memoria y rememoración que otorgan las

33 Marcel Detienne, *Los maestros de...* *op. cit.*, p. 50.

musas a los poetas para que la inmortalidad del héroe perviva en la gloria que se les otorga.

La ruptura definitiva de la evidencia de este discurso como universal se da, como hemos dicho, con la obra de Marcel Detienne, *La invención de la mitología*.[34] Esta obra realiza toda una operación genealógica del concepto mitología; Detienne fija los momentos en que la etnografía decimonónica se concentra en recopilar todos estos mitos y los piensa como la «memoria de humanidad», y funda la mitología que se convierte en la «ciencia de los mitos», aquella ciencia que debería de traducir la verdad escondida del mito, que hablaba de la misma forma en los orígenes de todas las culturas.

La premisa de Lévi-Strauss, formulada en 1958, de que «un mito es percibido como mito por todo lector y en todo el mundo»,[35] para Detienne ya no es evidente, ni encuentra nada que en forma unívoca sea nombrado como tal. Ni en los mismos griegos encuentra una noción única del concepto. El término mito, desde la epopeya hasta la primera mitad del siglo v, era sinónimo de palabra o, dicho en griego, era lo mismo que logos.[36] En Jenófanes y Parménides son palabras de buen augurio y tienen una condición de palabra neutra. Siguiendo la historia de esta semántica, el autor encuentra que en el siglo v a.c., en Samos, por primera vez, tiene connotación de palabra subversiva.[37] Sin embargo, Detienne concluye que todavía en ese siglo no existe la idea de una «mitología» como un pensamiento o tejido que se refiera unívocamente a un conjunto de relatos con características determinadas. Posteriormente, en Píndaro, mito tiene la connotación de palabra seductora o embustera, designa un mal relato tradicional, emblema de lo artificial e ilusorio.[38] En las *Historias*

34 Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, *op. cit.*
35 *Ibid.*, p. 11. Detienne citando a Lévi-Strauss, en su *Antropología cultural*.
36 *Ibid.*, p. 63.
37 *Ibid.*, p. 64.
38 *Ibid.*, p. 67.

de Herodoto *mythos* aparece en dos ocasiones, él dice escribir *logoi*, es decir, relatos que él mismo ha investigado a manera de una pesquisa, y se niega a narrar *logoi* sagrados. Para Herodoto *mythos* no es una verdad revelada a iniciados, sino un dicho o una opinión cuyo proceso se hace a plena luz y que le resulta insensato y absurdo,[39] pero mito no se refiere a las historias de las potencias divinas o a las historias de Homero o Hesíodo. El mito todavía no es más que una palabra, un relato o narración que se señala o se denuncia por increíble.[40]

Una generación después, Herodoto mismo es acusado por Tucídides de connivencia con lo que él llama lo «mitoso», pensamiento sospechoso; por su parte Aristóteles tratará a Herodoto como mitólogo.[41] Desde el siglo VI a.C. se había dado como programa de la ciencia jónica el afán de recopilación de relatos y tradiciones antiguas; entre ellas habían relatos fabulosos. Los llamados logógrafos, aquéllos que escriben *logoi*, los reescribirán, buscando nuevas versiones que los hagan verosímiles al pensamiento de los contemporáneos.

Tucídides[42] y Platón serán los más acérrimos enemigos del «mito», sin acotarlo, pues lo que designan por mito es la estupidez de un argumento o lo absurdo de un adversario. La gran paradoja es que en el concepto de mitología, forjado finalmente por Platón, se entrelazan *mythos* y *logoi*, y se refiere a la actividad de los logógrafos que es de contar y escribir; es decir, lo que Platón llama mitología son *relatos* escritos que no tienen nada que ver con la oralidad que los produjo. Entonces, la mitología, que pasa por ser tan antigua, es, por la escritura, joven y nueva.

No obstante Platón, quien inaugura una nueva forma de pensamiento, emprende la fabricación de sus propios mitos, como el

39 *Ibid.*, pp. 68-9.
40 *Ibid.*, p. 70.
41 *Ibid.*, pp. 70-1.
42 *Ibid.*, pp. 68-79 Tucídides marcaba todas «las deficiencias» de la oralidad, como palabra engañosa, falible, crédula, expuesta a la tentación del placer.

discurso sobre el alma, sobre el nacimiento del mundo y sobre la vida del más allá.[43] Con esto queda muy claro que mito no era una categoría que condensara de manera unívoca lo que el hombre del XIX conceptualizó como tal. Para éste la medida del mito era la de la racionalidad científica contra un discurso que no lo era, pero es evidente que lo que los griegos entendieron como mito no era la oposición de falso-verdadero, ya que para éstos no hay palabra que hable de nada. Cuando criticaban al mito no pretendían negarlo totalmente, sino hallarle un nuevo fondo de verdad, compatible con sus nuevas concepciones de verosimilitud.

La *polis* creará otra noción de verdad, que no es rememoración sino deducción lógica, palabra argumentada. En el caso de la verdad de la historia, son relatos que se investigan. Cuando surja esta forma de verdad en el siglo V a.C., la noción de verdad anterior, aquélla que es revelación e inspiración, deja de ser coherente para esta sociedad que piensa de manera geométrica y que extrae de sus conceptos de isonomía o igualdad todo un sistema de pensamiento que se anunciará como pensamiento racional. Las explicaciones que dan cuenta de estos cambios los comentaremos en el capítulo dedicado al surgimiento de la *polis*. Aquí sólo quisimos seguir el estado de la cuestión, y de cómo se desvaneció la evidencia de esta mitología como discurso universal. Creemos que los atentos análisis de estos autores corroboraron la especificidad de ese discurso, que no se explica más que en sus contextos precisos[44] (Grecia micénica y Grecia homérica) y que reunieron toda una serie de características, autores y circunstancias concretas. En el siguiente inciso abordaremos cómo se explica en la actualidad el surgimiento de la historia.

43 *Ibid.*, p. 105.

44 Hartog nos dice que la discusión giró en torno a otras cuestiones. *Cfr.* Entrevista de Alfonso Mendiola a François Harrog, «François Hartog: el nacimiento del discurso histórico occidental», en *Historia y Grafía* No. 11, Universidad Iberoamericana, 1998. Sólo contados estudios siguieron con esta problemática, entre ellos sobresale la brillante obra de Claude Calame.

La matriz épica y la matriz jurídica: puntos de partida del discurso histórico

Si la oposición mito-logos ya no funciona para explicar la emergencia de una forma de racionalidad y de ciertos discursos, de los cuales la historia es parte, ¿cómo situar el nacimiento de la historia? En otras palabras, ¿cómo pensar un nuevo discurso que pretende hablar de la verdad del pasado, pero que no podemos aceptar que sea el origen de la disciplina histórica que practica el mundo moderno occidental? Más aún, si la historia no nace en contra del «discurso mítico», ¿de qué saber de su época busca diferenciarse?

Partimos de la convicción de que no hay generación espontánea ni «milagro griego». Todo saber surge de unas condiciones precisas que se forjan en una sociedad, de ahí que las innovaciones se puedan pensar como saberes acumulativos que van aclarando cada vez mejor los problemas planteados; surgen como saberes que intentan separarse de los saberes anteriores porque ya el saber anterior no resulta evidente, por lo que se opera una fractura, en palabras de Kuhn, se da un nuevo paradigma, que explica de otra forma o pone en juego nuevas preguntas. Es decir, su horizonte de expectativas se ha desplazado. Tal puede ser el caso del surgimiento de los nuevos saberes de la *polis*, y la historia forma parte de ellos.

Los nuevos saberes buscan erigirse como un tipo de conocimiento que se sustentan o se legitiman de otra forma, pero que, sin embargo, parten de los anteriores para hacer su emergencia. En el caso de Herodoto, personaje que ha trascendido como «padre de la historia» (que no lo es de la historia actual), es iniciador de un tipo de discurso que pretende separarse de una forma discursiva concreta: la épica.

En la década de los setenta, el estructuralismo recibió algunas críticas, la obra de Emile Benveniste abrió nuevos caminos en los estudios lingüísticos, también las obras de Michel Foucault y de Michel de Certeau vinieron a ser determinantes. Las perspectivas

que ellos plantearon para pensar más radicalmente los problemas son aprovechadas por historiadores jóvenes. En el caso de de Certeau, su señalamiento sobre la atención que el historiador debe prestar al desplazamiento de una lingüística de la lengua hacia una lingüística de la enunciación va a ser retomada por historiadores que se están formando. Uno de ellos es François Hartog,[45] que en 1980 publica su tesis de doctorado de estado sobre Herodoto.[46] Este trabajo, que se inscribe de manera general dentro del estructuralismo, le debe también mucho a Benveniste y a de Certeau en lo que concierne a la atención que le presta a las marcas de enunciación, es decir, a las referencias enunciativas del narrador en su relato. El producto de esta lectura es su voluminoso y brillante libro de 400 páginas, imprescindible hasta hoy para entender de qué nos habla Herodoto. François Hartog ha dedicado gran parte de su obra a la pregunta por la emergencia del discurso histórico.[47] En su libro, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grece ancienne*,[48] hace un interesante seguimiento de las categorías homéricas en la historiografía grecolatina.

Hartog plantea, en primer lugar, que en Grecia todo parte de la epopeya y bajo el signo de Ulises.[49] Con esto establece el tipo de discurso del que Herodoto busca distanciarse, pero a la vez, de aquél que él considera es su punto de partida. Las *Historias* parten de la voluntad del autor por separarse de un discurso que se valida por la autoridad de las musas: la poesía épica. La verdad de ese

45 *Ibid.*

46 François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, (2 edición 1991).

47 Su último libro *L'histoire d'Homer à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire* (reunidos y comentados por François Hartog y traducidos por Michel Casevits), Paris, Seuil, 1999, es una antología elegida y comentada por nuestro autor, en ella deja a los mismos historiadores del pasado hablar y hace el análisis de los textos que presenta buscando aclarar lo que es la historia para cada uno de ellos, es una especie de genealogía del concepto antiguo de historia.

48 François Hartog, *Mémoire d' Ulisse. Récits sur la frontière en Grece ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.

49 François Hartog, *Mémoire...*, *op. cit*, p. 23.

discurso viene de la autoridad que ellas confieren al aedo al realizar su canto. La ruptura más visible con el nuevo discurso es la total desaparición de las musas como autoridad y fuente de verdad.

La poesía épica otorga la gloria eterna, *kleos*, la inmortalidad, a los héroes muertos en batalla, esa eternidad es lo que hace digerible la muerte. Sólo la certeza de que la inmortalidad acompaña la muerte del joven guerrero puede justificarla o, en otras palabras, hacerla soportable. El que ha muerto en batalla ha ganado para la eternidad una inmortalidad que es palabra cantada, palabra verdadera del pasado glorioso, el canto de la epopeya vuelve presente las acciones heroicas. Herodoto, por su parte, no reivindica una autoridad de videncia sobre el pasado, ni sobre esas hazañas que los aedos cantan, que hablan sobre las proezas individuales. En una dimensión más humana, él sólo pretende guardar la memoria de aquellas hazañas que ha visto o que le han contado, es decir, toda la autoridad de su discurso se soporta sobre su testimonio visual o auditivo. Con ello opera la primera gran ruptura entre la poesía y la historia. Hartog llamará *matriz épica* a esta especie de origen común que confiere un tipo de recuerdo, sea inmortal o no. Herodoto está consciente que el tiempo borra todo, no puede pensar en una gloria inmortal como la que confería la poesía, pero sí pretende retardar el olvido, y asegurar que las cosas memorables se recuerden.

Los protagonistas del discurso de Herodoto ya no son los individuos, los héroes de antaño. Los tiempos de las sagas heroicas individuales ya no pueden ser los discursos de la *polis* democrática. La sociedad homérica era una sociedad jerarquizada, sustentada por un discurso aristócrata: la poesía épica. La ciudad ha puesto su palabra al centro de la *polis*, en el ágora. Sus discursos son políticos, competen a todos los que son considerados ciudadanos. Esto se refleja en su forma de hacer la guerra. Lo que antes implicaba valentía y heroísmo: la hazaña individual es vista desde la *polis* como *hybris* (acto de ostentación, ambición, falta de mesura), que incluso puede hacer perder la guerra, o al menos la vida del compañero de combate. En la guerra hoplita,

que es la forma de combatir propia de la *polis*, la obediencia, el control de sí mismo, la mesura (*sophrosine*) son las cualidades que se valoran. Al ser el discurso de Herodoto un discurso de la *polis*, su intención última ya no es desentrañar, ni ensalzar vidas individuales o formas anacrónicas de combate, más bien hablar de las gestas de pueblos enteros, por eso relata las costumbres, maravillas, formas de hacer la guerra, ritos, géneros de vida, etcétera, de otras culturas que, en algún momento, podrían ser enemigos de los griegos, tal el caso de los persas.

En un sentido, tanto la poesía épica como la historia son discursos que buscan la memoria como una forma de inmortalidad. La épica como inmortalidad divina conferida por los dioses y revelada al aedo por las musas, y la historia desde un ámbito profano. Se ha operado una especie de «secularización» de la memoria que ya no pretende otorgar el *kleos* inmortal, sino que busca retardar el olvido, este discurso tiene ya una dimensión humana. Mientras la épica es una «historia divina» que canta y mezcla en un discurso laudatorio, relatos de dioses, titanes y héroes humanos, el discurso histórico de Herodoto es una historia humana. La épica canta a la aristocracia, la historia relata gestas memorables de hombres comunes y corrientes, en otras palabras, relatos de los ciudadanos.

Buscando encontrar una «evolución» de la épica a la historia, Hartog piensa en la *Odisea* como una especie de «primera historia».[50] Esta afirmación la hace en sentido inverso, es decir, yendo de Herodoto a Homero. Así, distingue un primer momento en que se maneja el «régimen de palabra» de la historia. En la épica, concretamente en la *Iliada*, se maneja un presente siempre recomenzado, que aunque nos pone en contacto con algo que ya pasó, el aedo nos lo cuenta como si lo estuviera viendo; en la *Iliada* no sabemos el desenlace de la guerra de Troya, estamos como sus protagonistas frente a las murallas de Troya, sus versos

50 *Ibid.*, p. 37.

nos colocan junto a Aquiles. En cambio la *Odisea* nos cuenta el desenlace, cómo acaba la guerra de Troya, las argucias de Ulises con el caballo de Troya, etcétera, estamos después del evento, en la memoria del acontecimiento y en el recuerdo del duelo y del sufrimiento.[51] En esa relación *Iliada-Odisea* se puede hablar de la segunda como una especie de «primera historia». En un artículo que hemos mencionado antes,[52] Hartog indaga sobre rasgos de ese personaje que aparece por primera vez en Grecia (el historiador) y cuestiona una distinción que Auerbach hace en su obra *Mímesis* de los pasajes de dos textos antiguos, uno de la Biblia y otro de la *Odisea*. Aueberbach arguye que el estilo de Homero, a diferencia del de la Biblia, es un estilo en primer plano, es decir; se presenta como puro presente. La epopeya se nos presenta como si la estuviéramos presenciando al momento en que se da la narración; en cambió el estilo bíblico no se sale del tiempo en que nos cuenta, es decir, el relato se hace en pasado.

Enseguida, Hartog, siguiendo la tesis de Hanna Arendt,[53] quien ve el principio, poéticamente hablando, de la categoría de historia en el pasaje de la *Odisea*, apoya la tesis de que, coexistiendo con el canto del aedo que evoca las hazañas de Troya, está la figura y el relato de Ulises contando sus propias errancias,[54] en tiempo pasado. Así, distingue dos tipos de memoria o dos «regímenes de la palabra» como los llama Hartog: la memoria del aedo que es la de la musa que inspira el canto, y la de Ulises, que es una memoria humana, que evoca y recuerda lo vivido, lo visto por él mismo (una evoca las hazañas en tiempo presente, como si los oyentes las tuvieran frente a sí; Ulises por su parte, hace el relato de sus aventuras en pasado). Ulises en esta epopeya de retorno tiene un objetivo: regresar a Itaca y no olvidarse de

51 François Hartog, «Premières figures de l'historien en Grèce: historicité e histoire», *op. cit.*, p. 127.
52 *Ibid.*, p. 125.
53 Homero, *Odisea*, Cantos VII al XII.
54 Homero, *Odisea*, Cantos VII al XII.

quien es él. Los héroes que murieron en Troya son recordados en los cantos del aedo, pero él no ha muerto en combate, no goza de *kleos*, memoria inmortal, está perdido en el mar. Este destino para un griego es peor que la muerte, ya que si hubiera muerto tendría derecho a ser uno de esos héroes inmortales que canta el aedo y que gozan de gloria inmortal, pero Ulises no es nadie. Para su familia y para sus súbditos, simplemente está desaparecido. El anonimato (en este caso su ausencia, el estar desaparecido) es para el griego algo peor que la muerte; ésta sólo es soportable si es una muerte gloriosa, es decir heroica, por esto en alguna otra ocasión Ulises lamentará no haber muerto en Troya. Jean Pierre Vernant[55] ha mostrado que tanto la épica, como los cantos funerarios, funcionan en Grecia y, concretamente, en esta sociedad heroica como formas de aculturar la muerte.

En los cantos de la *Odisea* se encuentran por lo tanto coexistiendo dos memorias. En primer lugar, la de las musas, en boca del aedo Demódocos, a quien Alcinos, rey de los feacios, le pide cante en un banquete que le ofrece a Ulises. En esos momentos Ulises es huésped anónimo de los feacios; había llegado como náufrago a las costas de este reino. La memoria del aedo es una memoria en el presente, pues, aunque se sabe que habla del pasado, siempre implica un presente recomenzado, es como si el aedo presenciara directamente la vivencia que canta. Demódocos elige cantar la toma de Troya y canta las hazañas de Ulises y la artimaña del caballo de Troya. Ulises busca esconder su llanto para no delatarse, pues él se reconoce en la poesía del aedo como principal protagonista. Finalmente, cuando Alcinos le pregunta por qué el canto de Demódocos le provoca tal dolor, Ulises se presenta y relata sus vivencias que confirman lo relatado por el poeta. En el relato de Ulises se da una segunda forma de memoria, Ulises recuerda porque él vivió lo que relata. Las musas no le ofrecen este recuerdo, él habla en su nombre, por tanto su

55 Mencionado en François Hartog, «Premières figures de l'historien», *op. cit.*, p. 130.

memoria es una memoria humana, que acepta el destino propio del humano, la muerte sin gloria.

El llanto de Ulises, «quien llora como una mujer, como una esposa»,[56] revela un duelo que es el «*duelo de sí mismo*». Estar desaparecido implica no estar ni muerto ni vivo, es no tener nombre, es no ser nadie. Su llanto, al ser como «el de una esposa», evoca esa triste situación de la mujer griega que al perder a su marido no es nadie,[57] él se encuentra en una situación análoga, se habla de él como si estuviera ausente, como si hubiera muerto y sin embargo está vivo... En esta ausencia de coincidencia, Hartog señala el doloroso descubrimiento de la historicidad. En otras palabras, en la *Odisea* coinciden dos «regímenes de la palabra», el primero, el canto del aedo, vuelve presente la muerte. Los muertos, los héroes salen de su mundo y vuelven al mundo de los vivos mediante el *kleos* épico, en palabras de de Certeau, exorcizarían la muerte, pero Ulises no pertenece al mundo de los muertos, está vivo, sólo que desaparecido; el llanto de Ulises, por lo tanto, revela esa dislocación temporal que es el descubrimiento de la temporalidad. Este anacronismo es vivido por Ulises dolorosamente pues encierra la concientización de la historicidad.

La memoria de Ulises es recuerdo de sus propias vivencias, lo que él vio, oyó, sintió. Su memoria no le otorga gloria inmortal, antes bien, es una memoria lastimosa que le recuerda su propia mortalidad, su condición de hombre mortal. Por eso quiere recordar, para no olvidar quién es él. El placer que la epopeya produce en los oyentes es paradójico, pues se recrea en la evocación de la muerte de otros, pero en la *Odisea*, Ulises está vivo, esto le hace cobrar conciencia de su propio estado que es peor que el de los héroes evocados, ya que ellos al menos viven en la palabra. Él, por el contrario, no tiene derecho a esta evocación. El significa la ausencia, el anonimato de estar desaparecido, el dejar de ser

56 *Ibid.*, pp. 134-5.
57 *Ibid.*, pp. 130-1.

y no ser recordado, la muerte del ser humano común y corriente que pasa y se olvida en el tiempo: la muerte sin gloria.

Con todo esto Hartog nos hace ver que la *Odisea*, por la posición que guarda con respecto a la *Iliada*, está más cercana a la historia, pero no es historia. Y el discurso histórico no era necesariamente el paso siguiente. La concientización de la temporalidad que se registra en esos pasajes de la *Odisea* no lleva indefectiblemente a un registro histórico como el que se dio con Herodoto y Tucídides: «De Demódocos a Herodoto, el paso no era ni inmediato ni obligado, sino simplemente posible. En su confrontación con Ulises, la figura de Demódocos deja percibir, en un instante, otra figura, en la que se encontrará más tarde un Herodoto que viene a dar un nombre y una palabra propia: la figura del historiador con la operación historiográfica que acompaña su nacimiento. Pero entre la palabra épica y el discurso histórico, la *Odisea*, épica que canta la imposibilidad de la epopeya, relata el descubrimiento fascinante y doloroso de la historicidad».[58]

La forma como Herodoto aprehende el tiempo no es conceptual. En su obra no existe una reflexión sobre el tiempo, en cambio sí lo hace a través de algunas analogías, como aquella en que refiere a que sus *Historias* hablarán tanto de las grandes ciudades de los hombres como de las pequeñas: «ya que aquéllas que antes eran grandes ahora son pequeñas y las que eran grandes en mi tiempo, antaño eran pequeñas». Herodoto mide y aprehende en esta oposición la temporalidad, la distancia entre pasado y presente, y con ello busca ser imparcial.

Las dos últimas características que tienen en común la epopeya, concretamente la *Odisea* de Homero, y las *Historias* de Herodoto son: 1) ambas obras son relatos de viaje. Herodoto desde su introducción hace alusión a Homero, emula su viajar y ver, evoca un tipo de memoria y otra forma de recuerdo. Como Ulises, Herodoto también sabe que la medida de todo es el tiempo, él ya no

58 *Ibid.*, p. 141.

está en capacidad, como Homero, de ofrecer gloria inmortal, tan sólo puede retardar el olvido; 2) los dos géneros, la épica y la historia relatarán una querella. Si en la primera se relata el conflicto entre aqueos y troyanos, las *Historias* vienen a relatar la querella entre griegos y persas. Tanto el poeta como el historiador narran los conflictos desde ambos lados. La guerra es punto de partida tanto de la épica como de la historia. Las palabras de Hartog, en cuanto a que Herodoto quiso ser Homero y terminó siendo Herodoto, ejemplifican una estrecha relación con la obra homérica, simplemente los tiempos habían cambiado y la forma de establecer un discurso que hablaba de los actos humanos sucedidos ya no podía ser ni un discurso aristócrata ni se podía validar a través de las musas.

Los discursos que preceden a Herodoto ya no son la forma velada y mágica de hablar del pasado, sino es el paso de una memoria divina y revelada (épica) a una que se sustenta en el testimonio del historiador. Este paso no representa un salto progresivo hacia la «verdadera historia», es sólo una forma específica de hablar del pasado; fueron probablemente las condiciones sociales y políticas de la *polis* en que viven Herodoto y Tucídides las que habían hecho que la epopeya careciera de evidencia y se viera como algo obsoleto. Sólo en ese sentido se pueden entender las críticas de los filósofos griegos del siglo IV a.C. Esos relatos les parecen inverosímiles y absurdos, por eso la palabra «mito», con la que nombraron a los relatos homéricos, aparecen con una connotación peyorativa.

Para concluir este apartado, diremos que la idea de *matriz épica* acota de una nueva forma la manera de comprender el nacimiento de la historia. Anteriormente se contraponía la «historia mítica» a la «historia-historia» en un camino progresivo y singular. Si la épica, los relatos, las teogonías y otros discursos relataban la historia de los dioses, héroes y titanes se pensaba en ellos como discursos «míticos» y se les ponía en una relación de antecedente del discurso racional de la filosofía, de la ciencia,

de la historia y del derecho. Todo lo anterior eran explicaciones «precientíficas», tanto para hablar de la realidad, como para hablar del pasado o de la justicia. Hoy no podemos aceptar estas explicaciones; ahora se vuelve necesario ubicar el contexto social de cada discurso para comprender como funcionaba en cada sociedad. La lingüística y la antropología han permitido acercarnos a nuevos significados y sentidos, y la reconstrucción de los contextos culturales específicos ha sido finalmente clave en estas interpretaciones. Esto lo posibilitó la revaloración de la oralidad, de la que nos ocuparemos en el siguiente inciso.

La cuestión de la oralidad y de la escritura. De la épica oral a la escritura de la historia

La pregunta sobre la temporalidad de Homero y la de Herodoto nos lleva a otra cuestión que no podemos soslayar: el contexto de enunciación de la obra homérica y el de la obra del propio Herodoto. Esto más que marcar una continuidad discursiva nos permite ver la diferencia entre dos espacios sociales claramente distintos. El paso de la épica a la historia no guarda un orden progresivo ni era un paso necesario. Fue una opción que se dio con el grado de libertad que las culturas se dan, en este caso tiene que ver con el desarrollo de las *polei* griegas. Una nueva corriente en la historiografía[59] nos permite entender que la obra homé-

59 La bibliografía sobre la oralidad se ha incrementado mucho estos últimos decenios, tanto en los estudios clásicos como en los medievales y en la antropología cultural. Entre la bibliografía más importante está: la obra de Jack Goody, en especial, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza editorial, 1990; *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985; la compilación que hace en *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona Gedisa, 1996. Las obras de Water Ong y Erick A. Havelock, citadas en la nota 30, son sólo algunas de las obras de estos dos historiadores. También Bruno Gentilli, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Quaderns Crema, Biblioteca General, 1996; David Olson y Nancy Torrance (comps.) *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995. Toda la colección LEA de Gedisa está dedicada a esta temática.

ca, no fue antes del siglo VIII a.C. una «obra» para ser leída, ino que pertenecía plenamente al ámbito de la oralidad y esta oralidad está en el origen de la civilización occidental; es decir, la reivindicación que se ha hecho de la cultura griega como cuna de occidente siempre se ha puesto del lado de la escritura, cuestión que ha planteado relaciones etnocéntricas y racistas con todas las culturas que no la desarrollaron de igual forma.

Por otro lado, reconocer esta doble matriz de la cultura griega: la oralidad y la escritura, resulta hoy necesario, pues ante la expansión de los medios audiovisuales, los libros y la cultura escrita adquieren otra dimensión. Lo más importante para nuestro propósito es percatarnos de las posibilidades de la oralidad, justo cuando ésta vuelve a dominar globalmente debido a la expansión de los medios de comunicación. Havelock, por ejemplo, hace ver cómo la oralidad desarrolla funciones específicas para guardar la tradición, distintas de como lo hace una sociedad que tiene la escritura como forma de comunicación. En otras palabras, las sociedades orales estructuran sus formas de pensamiento de manera diferente de como lo hacen las sociedades que usan la escritura como forma de comunicación. Sugiere también que fue hasta la época de Platón cuando verdaderamente se confrontan en Grecia estas dos lógicas: la de la oralidad y la de la escritura.[60]

Si Herodoto buscó constituirse en un nuevo Homero en el siglo V a.C. y lo que logró fue convertirse en Herodoto, fue en gran parte porque el espacio social había cambiado. El Homero que Herodoto sigue es un Homero escrito, es decir, es un Homero que ha perdido su lugar original de enunciación. Siguiendo la tesis de Florence Dupont, la primera vez que se habrían cantado las dos grandes epopeyas en «versiones» completas y similares a como hoy las conocemos, habría sido hacia fines del siglo VIII a.C., justo cuanto se empezaban a constituir las *polei* griegas. Probablemente esto obedeció a la voluntad de los griegos de unirse

60 Eric A. Havelock, *La musa... op. cit,* pp. 113-133.

de alguna forma y, para evitar la trampa de la unidad política, optaron por la unidad cultural. Por ello buscaron crear una poesía común, así como también llevaron a cabo, por primera vez, los juegos panhelénicos. Esta poesía la tomaron de cantos tradicionales de los griegos que se constituyeron sistemáticamente en una obra, rompiendo con las culturas locales; en ella se utilizaría una lengua artificial, el griego, resultado de mezclas dialectales diversas.[61] De esta forma, un «estado cultural» comienza a arrancarle al aedo el monopolio enunciativo de su canto.

La escritura comenzará a borrar el espacio de emisión de esta práctica aédica. La epopeya griega se realizaba en el espacio específico del banquete y no era separable de él. La convivialidad griega anterior a la constitución de las ciudades se daba en el marco de los palacios de los pequeños reyes (*basileus*). Ofrecer banquetes a los iguales, sus pares, era el ejercicio social por excelencia, que contemplado bajo nociones antropológicas se explica con las categorías del don y contra-don, especie de circulación igualitaria de regalos. Uno estaba obligado a ofrecer estos ágapes, y a la vez los huéspedes de esta ocasión recibirían en otra, a los anfitriones. En estos banquetes se ofrecían regalos materiales y regalos «divinos». Un banquete siempre se ofrecía de la misma forma y tenía que contar con animales ritualmente sacrificados a los dioses, pan, vino y el canto del aedo. Compartir con los huéspedes los alimentos constituía la sociabilidad humana por antonomasia, sin embargo, lo que Dupont señala es que en estos banquetes se realiza también otro tipo de convivencia, pues se comparte un placer divino. El sacrificio ritual de los animales que se han de comer, convoca a los dioses. Ellos comparten con los hombres el placer del olor de la carne cocida y también la suave embriaguez del vino. Los comensales sacian, al comer la carne y beber el vino, las necesidades físicas, mismas que les recuerdan su humanidad.

61 Florence Dupont, *Homère et Dallas. Introduction à une critique antropologique*, Paris, Hachette, 1991, p 151.

Los dioses, que no tienen necesidades físicas, comparten con los mortales el olor de la carne cocida y la ligera borrachera del vino. Posteriormente, ya saciados los apetitos, el aedo invoca a las musas, que en una especie de ritual de posesión, cantan con la música (etimológicamente la palabra música equivale a técnica de las musas) de la cítara y de la voz del aedo, unos versos que son divinos, pues dicen «lo que fue, lo que es y lo que será», curiosamente es la misma definición que los griegos dan a la adivinación.

Lo que Florence Dupont, catedrática de la Universidad de Nancy II, ha hecho es aplicar los avances de la lingüística y de la antropología cultural a la obra homérica, con esto distingue el enunciado escrito, que es el que nos ha llegado a nosotros, de la enunciación, es decir, contexto cultural en el que se dice la enunciación y que es el que le da su verdadero sentido. Lo que se había hecho tradicionalmente era deducir del enunciado el significado. Así se reducía la obra homérica y, en general, toda enunciación oral, a enunciados «literarios», es decir, a escritura. Esto equivaldría, y es un muy buen ejemplo el que ella cita, a leer la puesta en escena de una ópera, sin toda la puesta en escena, o leer los enunciados de la misa católica sin el ritual que la acompaña. Se comprende que si en un futuro eso fuera lo único que llegara a los historiadores, la interpretación que harían sería una reducción, que no haría sino dislocar y malinterpretar el significado de esta puesta en escena, o, de la asistencia al ritual religioso. Dupont intenta hacer lo contrario, ella reconstruye el contexto de enunciación del banquete, que es el único lugar donde se cantaba la epopeya; en este esfuerzo se ve obligada a explicar los placeres del banquete «civilizado» (desde luego que para el griego, es el griego) y cómo este evento convoca lo que hay de divino en el hombre. Las bestias comen crudo, el salvaje no bebe vino, en tanto, los comensales comen la carne de una bestia sacrificada a los dioses, en otras palabras, la comparten con ellos. Acabado el ritual del ágape, el canto del aedo equivale «al olor de la carne cocida sin la carne y a la embriaguez del vino sin

el vino»,[62] el poema del aedo es un regalo lujoso que los hombres se ofrecen en los banquetes en que celebran la hospitalidad, y «su escucha no es separable del rito social del banquete, ni del evento excepcional y feliz que los constituye».[63] Los asistentes están en disposición de oír al aedo sólo cuando «han satisfecho su sed y su hambre», expresión que se encuentra muy seguida y que sugiere las necesidades que alejan al hombre de los inmortales.

Como hemos dicho, el aedo no ha sido testigo de lo que canta, sus relatos no emanan de una memoria particular, son relatos de los dioses que se fabrican en una especie de puesta en escena única, es decir, en cada banquete se elabora una especie de *performance* aédica que es irrepetible y diferente de las otras. La historiadora compara cada canto con una faena de toros, en donde cada faena produce un placer efímero, irrepetible y único.

En este contexto, se entiende que un canto aédico jamás se escribiera, no se conserva, es como el olor de la carne o la borrachera del vino, son placeres efímeros que caen en el ámbito de los regalos divinos, no materiales, y que encuentran su especial placer en ser compartidos con los dioses y con los pares. El arte de la cítara es una técnica sacerdotal que invoca y acompaña a las musas, que son quienes celebran el ritual a través del aedo. Él no se hace acompañar por la cítara, sino crea su canto a través de ella. Las musas, como hijas de Zeus y Mnemosine, vuelven al aedo su portavoz y, como hemos dicho antes, al ser convocadas en un ritual de posesión, se expresan a través de la voz del aedo.[64] El aedo canta la memoria divina, la que ve todo y ésta le

62 *Ibid.*, p. 27.

63 *Ibid.*, p.28.

64 *Ibid.*, pp. 42-44. La autora nos dice que esto es posible reconstruirlo a siglos de distancia releyendo los primeros versos de la *Iliada* y la *Odisea*, en donde el aedo dice: «canta, diosa, la cólera de Aquiles», este enunciado, utiliza la plegaria en forma imperativa y al realizarse en el momento mismo que se enuncia se vuelve, en términos lingüísticos, un enunciado performativo, ya que al mismo tiempo describe y realiza una acción: el canto. Se trata de un performativo de segunda persona, porque el destinatario, la musa, realiza la acción... «Celebrar» y «cantar»

viene de Mnemosine, madre de las musas. Esta memoria, común y sagrada, distinta de las memorias singulares y profanas, tiene el conocimiento total del mundo, es independiente de accidentes temporales y, por definición, dice la verdad, que en griego se pronuncia *aletheia* y que significa no olvido.

El conocimiento que produce el canto épico hace olvidar la humanidad singular, las penas de los mortales, pues los convidados, al llenarse de memoria divina durante el tiempo del banquete, son llevados a través del canto del aedo al mundo heroico donde se canta al ser, donde no existe la temporalidad y en donde todos los héroes emulan un mundo bello y perfecto. «Homero celebra la belleza del mundo porque celebra al ser, y éste es divino».[65] Canta la belleza de los hombres y de los objetos, que en la epopeya coinciden totalmente con su ser. El mundo de la epopeya es la réplica perfecta del mundo divino puesta en acto por humanos, esta perfección hace toda la diferencia, y esta diferencia es un abismo. El ser del griego comprende la perfección total, por lo tanto no veremos un héroe que no la revele, éste siempre será bello, joven, fuerte; al igual que sus mujeres, las vestimentas, los cascos... todo revela el brillo y la perfección de la estatuaria griega que no personaliza y que revela las figuras modélicas que ilustran la verdad del ser. Es por ello que los epítetos, que nos parecen excesivos, tienen su razón, la épica está llena de «resplandeciente casco», el «bello Ulises», «divino aedo», la «lana fina», la «villa de sólidos muebles», etcétera. En el mundo de la épica todo es perfecto, nuevo, noble, bello... La epopeya es una especie de estallamiento poético del mundo eternamente joven, de la inmortalidad efímera de los hombres, y también de la máxima expresión de los maestros de la cultura técnica, que traduce perfectamente la maestría del

como performativos idénticos, tienen como función celebrar a través de toda la cultura griega, a los héroes y a los dioses.

65 *Ibid.*, p. 61.

artesano, que acercan al hombre a las virtudes divinas de los dioses patrones.[66]

En este mundo hasta la cotidianidad es perfecta y plena, si el cíclope es un pastor, su vida no expresa los problemas de la vida pastoril: no hay muerte de los animales, ni quesos fracasados, ni ovejas perdidas. El mundo de la epopeya está hecho de «dicciones formularias»[67] que no agotaría un aedo en toda su vida. La repetición de formulas fijas, no impide la creatividad, pues ella no está en el argumento, ni en la secuencia, sino en brindar el placer de la contemplación del mundo en toda su perfección, en olvidar, durante el tiempo que dura el banquete, los males que aquejan al humano.

Por último, la pregunta por los personajes fantásticos que introduce el aedo, tales como cíclopes, sirenas, semihombres y demás monstruos, se puede explicar porque a pesar de lo maravilloso o excéntrico de esta fabricación, ella conlleva toda la lógica de la cultura griega; en otras palabras, para decir el ser, lo perfecto, la épica acude a lo ficticio. Al incluir lo inverosímil, se desarrolla la lógica de la cultura griega de otra forma: por ejemplo, para hacer venir a Ulises de una guerra en Troya hay que hacerlo marino, esto no es ajeno a un griego que debe de utilizar toda su astucia (*metis*) para dominar un mundo que no es el suyo. Para hacer aparecer toda la astucia humana de que el griego es capaz, es necesario hacer aparecer lo no humano, por eso la existencia del

66 *Ibid.*, p. 59.

67 *Ibid.*, pp. 61-ss. Utiliza la palabra dicción para separarla de cualquier connotación literaria y explica que la épica no está formulada a partir de palabras sino de estas frases hechas o fórmulas fijas, que los aedos tradicionalmente aprendían en la escuela de Chios, pero que la puesta en acto implica jugar con estas fórmulas introduciendo nombres y reordenándolas en el momento que se enuncian, pues cada una de estas secuencias es por sí misma independiente. Estas expansiones ofrecen al auditorio las delicias de la enumeración que era una de las formas de celebración del ser. De esta manera las fórmulas hacen emerger un saber implícito que no ofrece el suspenso del relato, sino brinda placer desplegando y diciendo la belleza de las cosas.

cíclope, de los lotofagos (antropófagos), lestrigones, sirenas, etcétera. La «ficción mítica», para llamarla de alguna forma, explica lo no humano en contraposición con las habilidades y costumbres griegas, que para ellos son las únicas plenamente humanas. Los lotofagos no comen carne cocida, no hospedan al visitante, no ofrecen banquetes. El cíclope por su parte, bebe leche, no bebe vino (como el griego) y tiene un solo ojo, es decir, no es buen vigilante. Ulises tendrá que desplegar, para salir de cada aventura, las mejores argucias de un navegante, del mejor. La lógica que revela la epopeya es el saber común del griego, en toda la *metis* que Ulises despliega en su regreso está lo real del griego, que reconoce en las técnicas utilizadas por el héroe la verdad del canto, para ello era necesario crear lo antihumano, pues sólo así se revela lo plenamente humano. Es precisamente la interacción entre ficción y verdad lo que hace el suspenso de la historia. Al enunciar su canto y entrar en contacto con la diosa de la memoria, el aedo canta la memoria del ser: de «lo que fue, de lo que es y de lo que será», posee el conjunto de las fórmulas de la epopeya. Sin embargo la epopeya dice también como ficción lo que no es, lo que no fue y lo que no será.

Lo que el comensal griego escucha, por lo tanto, es un canto divino, bello y verdadero. La posesión del aedo garantiza la divinidad del canto, el ritual de posesión y la música de la cítara, distinguen al hombre ordinario del que cuenta relatos. Esta forma en que el aedo dice al ser (explicada magistralmente por Dupont en su puesta en acto, en el momento de su enunciación), con el paso del tiempo y con la formación de las ciudades, se le despojará paulatinamente. En la *polis* serán los filósofos los que detenten este monopolio. Hacia el siglo VI a.C. las ciudades escriben su texto definitivamente, se registra como se registran las leyes, es decir, se crea una palabra sin sujeto, un enunciado sin enunciación, cada uno al leer presta su voz al enunciado, ya no se necesita que el aedo preste a la musa la voz, una forma de literatura surge. Es el momento en que la *Iliada* y la *Odisea* se ponen por escrito.

Dupont señala que la fabricación de estas obras como monumentos de la cultura occidental no ha sido natural, en otras palabras, no ha sido el «genio griego» el que ha vencido al tiempo y las ha hecho perdurar; fueron la voluntad y el esfuerzo de los griegos los que conformaron estas obras como monumento.

En otro libro[68] Dupont señala que hay entonces al menos tres Homeros (muchos más, si tomáramos las recepciones en el tiempo de esas obras): 1) el que se daba en cada *performance* aédica y que es inseparable del banquete, éste es inasible por la escritura; 2) la recitación solemne de Atenas de los textos fijos por la escritura y, 3) el libro guardado en las profundidades del palacio de los Ptolomeos, que los alejandrinos de los siglos III y II a.C. depuran y corrigen. Por lo tanto, una primera conclusión es reconocer que cuando hablamos de epopeya homérica, se trata de epopeya en tanto que ella es «puesta en acto» por los aedos en los banquetes, y no leídos en los textos de la *Iliada* y la *Odisea* como nosotros los tenemos. Reconstruir a esos primeros homeros que se cantan en los banquetes, implica reconocer la vertiente oral que está en el principio de lo que hemos constituido como origen de la cultura occidental.

Para nuestro fin nos es muy útil comentar que el Homero que Herodoto conoce, ya es un Homero leído o escrito, que ha fijado nociones y categorías, mismas que Herodoto asume como las categorías universales de análisis; lo establecido por Homero en cuanto a civilidad-no civilidad, humano-no humano, etcétera, se sigue en Herodoto, aunque ciertamente estas nociones serán retomadas como elementos de análisis, pero de otra manera. Por ejemplo, las encuestas o entrevistas con que supuestamente comprueba los acontecimientos y eventos lo hacen indagar o investigar relatos y a ellos orienta su investigación, imponiéndoles las categorías de análisis dadas por Homero. Herodoto escribe sus historias para evitar el olvido, con la creencia de que si la epopeya narraba hazañas de dioses y héroes, legitimadas por el conoci-

68 Florence Dupont, *L'invention de la literature*, *op. cit.*, pp. 11-ss.

miento de las musas, las gestas de los ciudadanos de las *polei* y las de los otros pueblos que coexisten con los griegos, merecen también tener un tipo de recuerdo, tal vez éste ya no sea inmortal, la perpetuación que busca es mediante el registro fijo: la escritura.

Otra de las cosas que debemos señalar es que si la epopeya no se escribía en la Grecia arcaica, no era porque no se conociera la escritura, sino más bien por el rol mismo de la escritura en la cultura griega. La escritura no guardaba un carácter divino, la escritura tenía un rol profano, con ella se escribían las leyes o se contabilizaban cosas y mercancías. Muy diferente fue el rol de la escritura en otras culturas, como la china o la egipcia, en las que tuvo carácter divino. Por eso no cabía la posibilidad de que la *performance* aédica se escribiera, pues lo valioso de ella era ser efímera, divina, creación y revelación interdependiente del contexto del ritual del banquete: «el canto del aedo homérico es un performativo único y singular, un evento donde cada realización se da por competencia del canto... este evento se organiza alrededor de un acto de habla, de una enunciación que constituye el tiempo de vida del enunciado... éste no está textualizado, es decir, aislado de su enunciación por la escritura, ni puede ser transformado en monumento».[69] La escritura tenía claramente un rol profano, y sólo cuando se da la secularización de la palabra aédica existe la posibilidad de escribir la epopeya, es decir, en el momento en que ya no es parte de un ritual. En la época de Herodoto, que vive en el siglo V a.C., ya se ha perdido el carácter sacralizado de ese saber divino. Herodoto, conoce la epopeya, pero aquélla que se lee públicamente en Atenas. El busca actualizar la vigencia de esa palabra, pero su contexto es otro, él vive el momento en que la palabra se publicita, se argumenta, se debate; el conocimiento de las cosas ha cambiado, por eso necesita «investigar». La palabra ya no puede revelarse, esto va quedando únicamente para el mundo de la adivinación, mundo en el que Herodoto no tiene competencia.

69 *Ibid.*, p. 19.

Lo que hemos querido enfatizar es que el corte no es entre una cultura que escribe y otra que no lo hace, el corte son los roles que cada sociedad le da a la palabra oral y a la escritura. Por poner un ejemplo, los egipcios le otorgaron a la escritura un rol divino, la escritura jeroglífica tuvo ese carácter, era una escritura sagrada, utilizada para cosas de los dioses (templos o tumbas de los faraones); en cambio en la Grecia micénica la escritura tuvo un rol profano: controlar la economía palacial. Los micénicos no consignaron por escrito aquella palabra oral o «mito» que actuaba reordenando el cosmos cíclicamente, esta palabra tenía su fuerza en la oralidad; el mundo homérico tampoco cultivó un interés por la escritura, y cuando las *polei* la recuperaron fue para otras funciones, especialmente de tipo político. En la Grecia clásica se seculariza la palabra «mítica», la forma de hacerlo fue escribiendo esos relatos que habían tenido su fuerza operativa en el ámbito de la oralidad.

Todo esto es lo que François Hartog quiere decir cuando expresa que Herodoto busca ser Homero y termina siendo Herodoto:[70] el espacio social de Herodoto ya no es el de la epopeya, el mundo social de los *basileus* no es el del ciudadano de la *polis*. Consignar por escrito lo que él ve y oye tiene una importancia distinta, pues la escritura es un saber profano que se identifica con los saberes que produce la *polis*. Con esto no queremos decir que la oralidad pierda importancia en el espacio griego, lo que Dupont sugiere es que escritura y oralidad coexisten. Lo que hoy ya no podemos aceptar es que haya sido la escritura la que propició el paso a un conocimiento racional, pues, inclusive, la filosofía de esos siglos se sigue reivindicando como un saber fundamentalmente oral.[71]

---

70 Erick A. Havelock, *La musa aprende a escribir, op. cit.*, este autor lo diría con la metáfora con la que titula su libro. Con ella subraya que la historia (así como otros saberes que se dan contemporáneamente en la polis) viene a ser un nuevo saber que parte de la nueva forma comunicativa que se da con la escritura.

71 Florence Dupont, *L'invention de la literature, op. cit.*, p. 12 «La filosofía es una enseñanza oral, Pitágoras rechazó toda forma de escritura, Sócrates habla y no

La matriz jurídica y la historia

Nuestra reflexión sobre el nacimiento de la historia no puede dejar de mencionar la interpretación que muchos investigadores han sostenido sobre la importancia que la justicia, las nociones jurídicas y los procedimientos judiciarios tuvieron en la producción del discurso histórico griego. Para ello nos valemos de la obra de Catherine Darbo-Peschanski, quien ha venido sosteniendo reiteradamente que la historia surge, en primer lugar, como un discurso de lo particular,[72] en contraposición con el saber de lo universal que se constituirá más tarde como el saber de la ciencia, y que los conceptos de justicia le dieron su estructura narrativa al discurso histórico en Grecia.

Darbo-Peschanski resalta las referencias a la justicia y a lo justo, con que se encuentran saturadas las obras de historiografía griega. En general podemos decir que los griegos concibieron la justicia o lo justo como un orden, no forzosamente igualitario ni tampoco forzosamente proporcional, pero según el cual, cada ser, cada cosa, cada entidad se debe conservar en su lugar. La justicia es entonces orden y estabilidad, aunque desde luego, esto no se debe interpretar como inmovilidad, «es un ser, sin cesar perturbado».[73]

A pesar de que la historiografía griega, que comienza con Herodoto, «parecía» guardar grandes similitudes con la historiografía moderna, Darbo-Peschanski hace un esfuerzo por destacar todas las diferencias. Nos dice que en la historiografía griega hay una reiterada insistencia que enfatiza el ser un discurso so-

---

escribe..., además la enseñanza filosófica se hacía en un espacio ritual e implicaba prácticas religiosas... La enseñanza de Aristóteles es doble, exotérica y escrita para los profanos y esotérica y oral para los iniciados, lo que nosotros tenemos son notas tomadas por sus alumnos».

72 Catherine Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*. Préface de Paul Veyne, Paris, Des Travaux/Seuil, 1987.

73 Catherine Darbo-Peschanski, «Questions de temps; entre historio graphie et droit grecs», en *Annales* ESC, No. 6, 1992, p. 1110.

bre lo verdaderamente sucedido. Sin embargo, la concepción de hechos sucedidos dista mucho de aquélla que establecieron los positivistas decimonónicos; ellos mismos fueron quienes establecieron el punto de partida u origen de la disciplina histórica en Herodoto y Tucídides, a quienes tomaron como padres de la historia. La primera cuestión que busca resolver es si la aprehensión de la realidad de los autores griegos, que pretenden contar lo sucedido a los hombres, pasa por el establecimiento de un método crítico de los hechos o si esto se hace por otra forma de relacionarse con la verdad.[74]

Para profundizar en esta cuestión, Darbo-Peschanski[75] analiza las obras de tres historiadores griegos: Herodoto, Tucídides y Polibio. Encuentra que en todos ellos prevalece, en el ordenamiento de esa realidad, una especial concepción de justicia que es la que da la coherencia total a sus obras. La realidad o verdad de la que buscan hablar estas obras se debe entender como lo largamente atestiguado, en otras palabras, se trata de contar lo que ha sucedido a los hombres: los hechos o acontecimientos humanos, que para ellos tienen una existencia en cuanto hechos, y corresponden a acciones humanas. Estos hechos se encuentran inscritos dentro de una noción particular de realidad, que tiene que ver con *diké* o *dikaion* (la justicia y lo justo). La otra noción de verdad, *aletheia*, presenta la realidad en bruto; es una verdad que compete a los filósofos y de la que Herodoto no hablará. Él se referirá a aquella realidad organizada según un orden fijo, que se refleja en costumbres y disposiciones jurídicas.

Herodoto, por lo tanto, entiende la verdad como algo estructurado según un orden fijo. Este es inmutable, lo garantizan los dioses y sus *nomoi*. La *diké* designa la repartición de los roles sociales y políticos al interior de una sociedad dada y entre las dis-

74 Catherine Darbo-Peschanski, «L'historien grec ou le passé jugé», en Loraux, Nicole et Carles Mirailles, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998, 143-189. p. 154.

75 Catherine Darbo-Peschanski, «Questions de... *op. cit.*, pp. 1097-1112.

unas entidades políticas, se trata de costumbres y disposiciones jurídicas. Se sigue que si algo altera estas disposiciones originales, el orden se rompe y para volverlo a equilibrar es necesario hacer justicia, reparar lo desordenado, lo alterado. Esta visión de desorden-restablecimiento, de orden o reparación, es el modelo bajo el cual él organiza sus relatos. Si leemos la obra bajo esta estructura, resulta que nada de sus nueve libros de *Historias* está escogido al azar, todo tiene su razón de ser. Entonces el gran argumento del conjunto de la obra consiste en recrear un acto de *hybris* o desorden (la invasión persa a las ciudades griegas) y toda una recomposición de este orden, una vez consumada la derrota de los persas a manos de los griegos. Expliquémoslo más detenidamente: la obra de Herodoto adquiere sentido si entendemos que desde la primera página relata una serie de ofensas que culminan con una ofensa mayor: el asalto a las pequeñas y democráticas ciudades griegas por un imperio tiránico: el persa y los sátrapas que lo dirigen.

Herodoto es, siguiendo a nuestra historiadora, quien da una mayor ampliación al rol de justicia. En su obra distingue tres niveles de repartición de bienes y dones:[76] lo que les toca a los dioses, a cada pueblo y a los individuos. El primer nivel aísla el mundo divino del humano, en otras palabras, lo que les pertenece a los dioses y lo asignado a los hombres. En segundo lugar viene la repartición de los pueblos en la superficie de la tierra, cada uno dispone de un espacio geográfico, de un aparato de leyes y costumbres y, en tercer lugar, vendría lo que le toca a cada uno: la repartición de poderes y fortunas tanto a las diversas sociedades como a los individuos. Se comprende de esta forma que, si todo está establecido de antemano, cualquier acto de impiedad, desmesura, prepotencia, envidia, etcétera, provocará un desorden que tendrá que arreglarse devolviendo a cada uno lo que le corresponde, es decir, volviendo al estado original. Los hombres, por ejemplo, le deben ofrendas a los dioses, cualquier acto de

76 *Ibid.*, pp. 1110, 1107.

impiedad se castiga, los hombres no pueden pretender lo de los dioses. De la misma forma, cada pueblo tiene sus fronteras y sus *nomoi*, mismos que denotan la superioridad o inferioridad de los pueblos; así, desde la óptica de Herodoto, la barbarie de los pueblos no parte de sus niveles culturales, sino del hecho de no ser ciudadanos, de tener un rey y de no practicar la democracia. Ello explica que los egipcios, a quienes desde otra óptica admira,[77] entren como bárbaros. El criterio para juzgar la civilización o la barbarie de pueblos y hombres es político.

En Herodoto la realidad es justicia o, mejor dicho, la forma para aprehender los hechos es el procedimiento jurídico.

Para Tucídides, quien escribe una generación después de Herodoto y para quien su horizonte es la guerra del Peloponeso, la justicia no aparece de la misma forma. Para él lo que regula o estructura su historia es lo justo (*dikaion*). Primero fue un abierto partidario de Atenas en el conflicto con Esparta, después se inclinó del lado de los lacedemonios. Al final de su obra reconoce que la causa de la guerra fue la *hybris* ateniense, y pondrá en la balanza las actuaciones de las dos ciudades. A manera de juez, tratará de ser imparcial y dará su veredicto: Atenas provocó la guerra pues no respetó las reglas griegas, es decir, la autonomía y la libertad que cada ciudad detentaba. La hegemonía impuesta por el imperio ateniense, y que él presenta como lo inverso a un estado justo, es visto desde dos ángulos: desde la política interior o de la ciudad (Atenas principalmente) y desde las relaciones con las otras ciudades griegas. La guerra del Peloponeso pone lo justo en crisis.

Polibio por su parte también tiene una particular forma de estructurar su historia, y aunque distinta de las anteriores, no escapa a una explicación que toma a la justicia como elemento estructurador. Primeramente la idea que maneja de justicia tiene que ver con *turkhé*, fortuna. Esta noción introduce una nueva

77 En esto ahondará más la obra de François Hartog.

noción de lo justo. Polibio entiende que no es una fortuna «azarosa», sino que es una fortuna justa la que impone la hegemonía romana, pueblo al que le adjudica, desde luego, orígenes griegos. Los romanos «son griegos», están «enamorados de la justicia» y, por lo tanto, pueden dominar el mundo, y lo harán al hacer entrar toda la *oikoumene* bajo la égida estructurante de lo romano (griego). No sería justo, por ejemplo, y la fortuna no lo permitiría, que un pueblo bárbaro dominara el mundo.

Estas particulares concepciones de la historia y la justicia, permiten que el griego estructure y dé forma al tiempo de la historiografía, y en esto hay un elemento que tenemos que resaltar. En la actualidad entendemos que el tiempo no se puede aprender como un a *priori* trascendental, pues se eliminaría lo histórico de la escritura de la historia. Siguiendo esta idea, Darbó-Peschanski sostiene que en la historiografía griega es también la justicia la que fabrica el tiempo de ésta. Dicho de otra forma, el tiempo historiográfico se completa o se cierra cuando se cumple el ciclo de ofensa-reparación. Así, por ejemplo, en el caso de Herodoto, la historia acaba cuando se da la derrota persa; en Tucídides, que no llega a ver el final de la guerra, se percibe con la derrota de los atenienses, y en Polibio la historia sólo se completará cuando los romanos hayan conquistado todo el mundo conocido. Polibio piensa que cuando se agote el espacio de tierra conquistable por los romanos, también se agotará el tiempo.[78]

Con todo esto podemos concluir que para Herodoto un hecho histórico será un acto de transgresión o de desmesura, en el nivel que se dé. Desde una pequeña ofensa que se repare en determinada generación (el rapto de tal o cual princesa que encontrará su castigo hasta en la cuarta generación) o la más grande: la desmesura persa contra las ciudades griegas, que es finalmente el agravio que estructura en su obra toda una serie de ofensas-reparaciones.

78 Catherine Darbo-Peschanski, «Question de... *op. cit.*, pp. 1105-ss.

Para Tucídides los hechos históricos tampoco son construidos, él los recibe como algo dado y únicamente intenta darles una causalidad. La causa final que desencadena la guerra del Peloponeso es el acto de desmesura de los atenienses en contra de las otras ciudades griegas.

Polibio se asemeja a Tucídides, pues la *turkhé*, fortuna, es parecida al destino último e ineluctable del estoicismo (especie de providencia divina que actúa como potencia de orden, reparte sus premios entre las criaturas y domina el tiempo); la fortuna polibiana se inclina a un solo lado, fuerza y tiende hacia una sola y misma meta: la dominación romana, ella promueve la organización general y total de los hechos pasados, haciendo de la *oikoumene* el equivalente de un dominio, *oikos*, en el que Roma será el amo.

Para Darbo-Peschanski, finalmente, el discurso histórico se deriva de procedimientos jurídicos, y es en ellos en los que hay que buscar el origen de la historia; dicho de otra forma, es del pensamiento jurídico de donde se desprende la historia. Ambos discursos: el derecho y la historia se entrecruzan a cada paso,[79] ya que no sólo la historia se ve saturada de referencias jurídicas y textos normativos, sino que los textos jurídicos también mencionan numerosos relatos que justifican decisiones de instancias oficiales y que recuerdan la historiografía.[80]

La contribución de Darbo-Peschanski al análisis de la historiografía griega es una de las más notables, ya que mediante su cuidadoso análisis encuentra numerosas distinciones para separar la práctica historiográfica griega de la de épocas posteriores. El conocimiento teórico que tiene sobre la problemática de la historia, su construcción narrativa y su rechazo a explicaciones simplistas, le permiten un acercamiento muy crítico a su tema de estudio.

79 En otra referencia, Catherine Darbo-Peschanski, *Le discours du... op. cit.*, p. 44, esta autora menciona que ha encontrado 50 veces el sentido de reparación en la palabra *diké*.

80 Catherine Darbo-Peschanski, «L'historien grec ou... *op. cit.*, p. 144.

El surgimiento de la *polis*

La aparición de la ciudad —*polis*— en Grecia vino a cambiar las formas de sociabilidad y los usos de la palabra.[81] Anteriormente se analizaban los «textos» homéricos o de Hesíodo y, en general, todo lo comprendido como «literario», sin ocuparse de la contextualización de las obras. Por eso era muy fácil organizar cátedras de mitos, de literatura y hasta de religiones comparadas. Este tipo de estudio permitía inferir un tipo de pensamiento o de religiosidad común a cualquier cultura. En la actualidad se pretende buscar la particularidad del hombre griego, del hombre romano o del de cualquier otra cultura y época.[82] Los historiadores, antropólogos y lingüistas han encontrado estas particularidades en la diferenciación de los contextos, en las situaciones de habla concretas, en el papel simbólico que tienen las palabras al interior de las culturas específicas, etcétera.

La emergencia de la *polis* en Grecia fue la particularidad que marcó este espacio geográfico. Antes de explicar los nuevos usos de la palabra que surgen con la emergencia de este nuevo espacio social, es importante presentar cómo se había explicado el surgimiento de la *polis* en la historiografía anterior y cómo se explica en la actualidad, esto con la finalidad de ver los cambios en las interpretaciones sobre este tema. Las modificaciones que vemos en estas perspectivas parten no sólo del perfeccionamiento de las técnicas arqueológicas (a las que Polignac, uno de los autores que veremos, verdaderamente les saca jugo), sino de las nuevas

81 Por usos de la palabra estamos entendiendo formas de comunicación. Si en el mundo homérico la epopeya era un tipo de comunicación vertical y aristocrática, los discursos que surgen con la *polis* vienen a ser más democráticos, en el sentido de que se objetan. Se pueden argumentar.

82 Ejemplo de ello es la colección que lleva precisamente estos nombres: *El hombre griego*, *El Hombre romano*, etcétera, publicados en español por Alianza Editorial. La colección sigue figuras como la del intelectual, el gobernante, el sacerdote, la mujer, etcétera; pero los estudia desde cada contexto particular construyendo la diferencia de una sociedad a otra.

perspectivas teóricas que se dan. El estructuralismo, la psicología histórica, la lingüística, han sido los instrumentos teóricos que enriquecen estas interpretaciones, y son estas disciplinas las que vienen a ofrecer una explicación que privilegia la importancia de los cultos y ritos como factor de coherencia para organizar un consenso en todos los elementos de las *polei* griegas.[83]

Hasta hace poco más de veinte años, la tesis más plausible en círculos académicos sobre el surgimiento de la *polis*, sostenía que ésta era el resultado de la disgregación de una sociedad de solidaridades privadas, dominada por clanes nobles, reagrupados en fratrías o tribus y puestas bajo la autoridad de una institución monárquica. Dicha institución se había ido desmantelando progresivamente en aras de una comunidad de derecho público. La ciudad había reducido los privilegios económicos, políticos y jurídicos de estas monarquías, pero había mantenido los cultos, en particular los de la divinidad poliada, protectora de la ciudad; en torno al templo a ella dedicado se había conformado la ciudad en forma concéntrica.

El libro de François Polignac,[84] tesis de doctorado de estado por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia, nos viene a ofrecer una perspectiva distinta. Él propone que las *polei* surgen de una puesta en marcha de cohesiones progresivas y de jerarquizaciones sociales bajo la forma de armonía y entendimiento sobre la preferencia de cultos mediáticos y modalidades en la participación de los ritos.[85] Es decir, no fue por la disgregación de formas monárquicas —ya que los *basileus* de los «años oscuros nunca tuvieron un poder importante—, sino que fue la

83 Por ejemplo, el libro de Nicole Loraux, *L'invention de Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Payot, 1993 (1a ed. 1981), estudia la oración fúnebre como discurso y ritual que cohesiona a los ciudadanos de Atenas. Para Loraux, la oración fúnebre «inventa» a Atenas.

84 François Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La découverte/Textes a l' appui, 1984.

85 *Ibid.*, p. 10.

apropiación de formas cúlticas anteriores, combinadas con una nueva percepción del espacio, lo que hizo que se dieran nuevos tipos de santuarios y nuevas formas de integración social, dando por resultado la constitución de la *polis* clásica.

Polignac utiliza en su análisis los avances de la arqueología, es decir, busca reconstruir la conformación de la *polis* desde el exterior, ya que los textos que hablan del origen de las *polei* lo hacen desde el interior; son textos literarios marcados por los esquemas propuestos por filósofos, concretamente por Aristóteles. Basándose en testimonios arqueológicos comprueba que en los siglos posteriores a la caída de Micenas hubo un decrecimiento sensible de la población; los griegos de los «siglos oscuros» formaban grupos disminuidos y empobrecidos que ocupaban parcialmente el territorio. Ya a fines de la época geométrica y a principios de la arcaica (siglo VIII a.C.) se observa un repoblamiento sensible en las necrópolis. De un número contabilizado en 110 en el siglo IX a.C., pasan a ser 220 «ciudades» en el VIII a.C.[86] La sociedad griega de la época geométrica estaba dominada por jefes de *gens* o *basileus*, organizados bajo esquemas de familia extensa (diversos grados de parentesco, compañeros, clientes, servidores), que concebían la riqueza como acumulación de objetos (ricos vasos visibles en las tumbas) y de ganado bovino, símbolo de prosperidad, además del caballo, que era signo distintivo de nobleza.

El paso de actividades pastorales extensivas a actividades intensivas, como la agricultura, produce una noción de apropiación nueva del territorio que se constata en un cambio en los rituales. En la época homérica, el universo cultual estaba caracterizado por una indeterminación espacial, es decir, no había un espacio estrictamente definido. Los lugares sagrados eran los bosques, las cavernas, los estanques... A fines de la etapa geométrica comienzan a aparecer emplazamientos específicos de culto que se caracterizarán por la trilogía: altar, templo, área sagrada y que se concretarán

86 *Ibid.*, p. 18.

con el templo monumental como residencia de los dioses. Este tipo de santuario aparece por primera vez en el siglo VIII a.C. y evidencia una mutación fundamental ya que pone fin a la indeterminación espacial anterior, será el modelo de templo dórico que se expandirá por todo el mundo griego un siglo más tarde. Esto para Polignac significa que el griego de esa época concibe el espacio de una forma distinta. Ahora es un espacio organizado y con límites. Antes no era necesario marcarlos ya que el tipo de economía pastoril no requería un tipo de apropiación definitiva y constante del territorio, sin embargo las actividades de tipo intensivo sí requerían una apropiación organizada y permanente.

Los santuarios que aparecen no son exclusivamente urbanos, al contrario, lo que marca los límites de la nueva territorialidad es un tipo de santuario suburbano, situado en los límites o márgenes de la ciudad, además de los santuarios extramuros ubicados a 5, 6 y hasta a 12 km fuera de la ciudad. En las *polis* de la Grecia arcaica el templo o santuario será lo que definirá la riqueza de la ciudad, es la única construcción monumental. Al estar en una posición límite organiza el espacio. Por otro lado, el santuario extraurbano jalona la avanzada de la civilización agraria que aparece como muralla simbólica contra el dominio de la indistinción. Fuera de él está el territorio no civilizado, la misantropía, la agresión, la antropofagia, la violencia... El santuario extraurbano es como un lugar estable entre el desorden. Para el griego el espacio civilizado y ordenado es por antonomasia la ciudad, concebida como igualdad entre villa y territorio.

Los nuevos santuarios vienen a sacralizar un nuevo tipo de solidaridad entre el grupo que en ellos se reúne, es decir, entre el demos —pueblo— y sus dirigentes. Polignac sostiene que las festividades religiosas (peregrinaciones, fiestas, etcétera) solicitan la protección que se pide a los dioses y estas festividades implican a todos *los miembros de la ciudad,* ya que la función curotrófica —nutricia y protectora— es la más solicitada. En ellas incluso la presencia de la mujer —que no tenía derechos— es muy impor-

tante, pues aunque nunca fue ciudadana, su función reproductiva era fundamental para la perpetuación de la comunidad y la salvaguarda del territorio. El ritual religioso realizará la integración del conjunto de los componentes de la sociedad. La mera yuxtaposición de comunidades griegas no hubiera dado la cohesión social que lograron las *polei* griegas. Fueron estas comunidades de culto, en las que todos participan, las que dieron una integración y una identidad común.

La modificación de la noción de territorio y la formación de nuevos santuarios provocaron una nueva concepción de la guerra. Cuando se tiene un tipo de economía pastoril lo funcional son *razzias* esporádicas en busca de botín y enseguida el repliegue. Esto hace que se necesiten caballos, y que se premie al que logre el botín más sustancioso, se elogia la hazaña particular, tan celebrada en la literatura homérica; pero cuando se vuelve necesaria la apropiación definitiva del territorio para las labores agrícolas, la táctica guerrera tiene que cambiar y ello producirá también una concepción social distinta.

En la Grecia Micénica y hasta la época homérica, la función guerrera era inasequible a la mayoría de la población por el costo que implicaba el ajuar ecuestre. La reforma hoplita consistió en el desarrollo de la infantería que posibilitó a muchos hombres hacerse de su ajuar de guerra y convertirse automáticamente en guerreros, es decir, personas que comparten la función militar indispensable en la consolidación y el mantenimiento del territorio de la ciudad. Con esta reforma los principios y virtudes del guerrero también se transformaron. La proeza individual o hazaña singular, indicativas de la audacia y valor guerrero, fueron suplantadas por el dominio completo de sí, por la disciplina y el orden.

El paso de la guerra heroica a la guerra hoplítica,[87] implicó

87 Un libro que profundiza en la relación sobre el comportamiento hoplita y del ciudadano en la Grecia arcaica y sobre todo en la clásica es de Pierre Vidal Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1984. Principalmente el capítulo II.

la aparición progresiva de las primeras falanges o combates de infantería cerrada, en donde la valentía consistía en mantenerse firme y ordenado en el avance que se hace, sin desproteger al guerrero que viene al lado de uno. La apertura de la función guerrera a más personas amplió la facción del grupo de decisión de la ciudad. En la casta guerrera, que es la que detenta el poder, se venía produciendo un espacio de isonomía o de igualdad, consolidado por la integración a los cultos públicos, sello de pertenencia o identidad, misma que definirá una primera forma de soberanía. Fue en términos cúlticos en los que la sociedad emergente manifestó su nueva cohesión y tomó sus primeras decisiones colectivas y políticas. Por lo tanto, el autor concluye que el espacio cultual diseñó el primer espacio cívico.

La heroización de los personajes, fundadores de la ciudad y sus tumbas, constituyeron el espacio físico donde se realizaría este nuevo lugar de consenso. En la *Iliada*, por ejemplo, este espacio se evoca en la reunión de los jefes troyanos alrededor de la tumba de Ilos, una prefiguración de la imagen del consejo y la alianza común en todas las ciudades en los primeros momentos de su existencia. Nuevas cohesiones habían sido necesarias para la aristocracia guerrera y éstas se manifestaron en la formación del consejo, puesto bajo la protección del héroe fundador de la ciudad. Ellos dieron el último toque a la cohesión ciudadana de las nuevas *polei*. Los héroes fundadores establecieron finalmente el lazo entre el territorio, sus confines, sus cultos y el centro urbano. La legendaria soberanía del héroe transferirá su autoridad a aquéllos que tienen el consejo junto a su tumba. Polignac[88] sostiene que la heroización de los personajes fundadores de la *polis* es otro de los elementos fundamentales de integración de la *polis*, hecho atestiguado en la fundación de muchas ciudades griegas: «el culto de los héroes transfirió todas las autoridades excepcionales sobre la aristocracia entera que dirige la instauración

88 *Ibid.*, p. 140.

de la *polis*... más tarde vendría la liquidación de tiranos, nuevos candidatos que buscan recuperar una ideología monárquica...»[89]

En síntesis, podemos decir que Polignac combina arqueología y textos para mostrar que la creación de la plaza pública se dio sobre el patronazgo de su fundador mítico o histórico, que fue determinante para señalar el acceso al centro decisional; por otra parte, los santuarios suburbanos y extraurbanos consolidaron la integración de toda la población de la *polis*. El lazo simbólico tejido del centro a la periferia describe el nacimiento de una aristocracia unificada que iniciaba las reglas fundamentales de la isonomía guerrera y política. Había sido la floración de lo religioso lo que construyó el ensamblaje del cuerpo social fundado en la pertenencia al mismo territorio cultual.

El *basileus* es un igual entre sus iguales, es un guerrero más que reparte el botín entre la aristocracia guerrera (hasta el siglo VIII a.C. esta aristocracia —*hyppeis*— tenía que tener cabalgadura, muy costosa y sólo era accesible a los ciudadanos más ricos); es un aristócrata que comparte su poder con el polemarca, con el arcontado y con sus guerreros. Esto implicaba la emergencia y ampliación de un espacio de igualdad —isonomía— que probablemente existió en el ámbito de los guerreros, desde la sociedad micénica. Este espacio implica una igualdad en el reparto de botín, juegos fúnebres y, sobre todo, en el uso de la palabra pública. Fin el siglo VII a.C. hay coincidencia plena entre la ciudadanía y el ser soldado o guerrero; todas las prerrogativas de igualdad corresponden, únicamente, a esta clase. La igualdad o isonomía se da en un nuevo espacio —la *polis*— que es ya claramente apreciable hacia el VII a.C. Hacia esta época se ha ampliado o «democratizado» la función guerrera. De aquí en adelante, todo el que se pueda proporcionar una panoplia —ajuar de guerra consistente en yelmo, espada, lanza, escudo— es por derecho ciudadano y tiene acceso a ese espacio isonómico que físicamente se concreta en el

89 *Ibid.*, p. 149.

ágora, espacio de la palabra pública, lugar de debate ciudadano, en el que se confrontan opiniones. El que tiene la palabra pasa al centro o toma el cetro, gesto indicativo del respeto que merece todo ciudadano para hacer público su punto de vista sobre los asuntos que competen a todos.

El surgimiento de la *polis*, en donde ya no aparece esta constitución monárquica y jerárquica de la sociedad, fue construyendo nuevos usos de la palabra, el anacronismo entre un discurso que ya no sustenta un orden del mundo, que no tiene equivalente con éste, hacían aparecer aquellos relatos o «mitos» como una serie de discursos incoherentes y absurdos.

El oficio de ciudadano[90] en la *polis* antigua

Constituida la *polis* con la integración de toda su población y de su espacio (villa-territorio), su figura es la de un espacio concebido como circular. Físicamente el centro de la *polis* era el ágora o plaza pública que albergaba al consejo o centro decisional. Esta configuración circular creó un espacio de igualdad entre todos los ciudadanos, el ágora será el lugar en el cual se dirimirán las cuestiones que a todos conciernen: lo político. La palabra pública o publicitaria será lo definitorio del derecho ciudadano.

En el lento proceso de construcción de una isonomía, el hilo conductor había sido la afirmación de la «presencia política» por parte de todos los individuos capaces de combatir en la guerra, por lo tanto, el primer criterio de ciudadanía era el de ser soldado. A lo largo de la historia de las *polei* griegas, los especialistas[91] nos hacen ver cómo fue variando el acceso a la ciudadanía. En Atenas, por ejemplo, en el siglo v a.c., la ciudadanía se confería

90 Tomamos la expresión del libro de Claude Nicolet, *Le métiere de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976.

91 *Cfr.* Pierre Vidal Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. op. cit.*, capítulo II.

exclusivamente al varón adulto libre, hijo de padre y de madre ateniense. La capacidad de ejercitar la función guerrera presuponía que quien se dedicara a ella fuera propietario, es decir, que contara con medios suficientes para costearse una panoplia; sin embargo, la orientación de Atenas al mar y el nacimiento de su imperio marítimo supuso que parte del *demos* incursionara en la guerra naval como marineros y a éstos no se les exigía armarse por sí mismos. Con esto no cambiaba la naturaleza de la ciudadanía sino el número de sus beneficiarios,[92] el criterio guerrero seguía siendo el que determinaba el acceso a ser ciudadano. En la Roma republicana y hasta las guerras con Aníbal, ser soldado para un romano es ser ciudadano. La función guerrera siempre fue, como en Grecia, un privilegio de las clases superiores, y no será sino hasta el siglo I a.C., con la reforma de Mario, cuando se deje de tomar el censo como criterio fundamental de clasificación para determinar quién, por derecho, puede ir a la guerra.[93]

La antigua democracia es un régimen en el que se cuentan todos los que tienen acceso a la asamblea, lugar donde se toman las decisiones. Quien tiene la ciudadanía no es aquél que nace griego (como en el mundo moderno) o quien trabaja y es productivo, el trabajo no es lo que caracteriza al ciudadano de primera, ya que son los esclavos y las mujeres quienes realizan el trabajo físico.

La democracia que surge en Atenas es una democracia que no tiene nada que ver con la democracia moderna,[94] ella encierra un

92 Luciano Cánfora, «El ciudadano», en Jean Pierre Vernant, *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 1993, p. 146.

93 Claude Nicolet, *Le métier de... op. cit.*, p. 127. Nicolet también nos dice que los ciudadanos más ricos tienen las cargas militares y económicas más fuertes, los pobres son dispensados de la milicia, pero también están fuera de la vida pública, de cargos y puestos públicos. La participación militar no era una carga o un deber, era un privilegio, no sólo por la completa ciudadanía que confería, sino porque en caso de victoria se tenía derecho al reparto de botín, así como también al privilegio honorífico que permite al individuo exaltar y exhibir su coraje y dedicación, cosa altamente valorada.

94 El concepto de democracia en Grecia no tiene que ver con lo que el siglo XX entiende por ella. La democracia griega tiene presupuestos únicos y fechados que

tipo de conducta que tiene exigencias muy diferentes de las de las sociedades modernas.[95] Ser ciudadano en la Grecia clásica es definirse y darse una identidad exclusivamente política. Un hombre —la mujer no es ciudadana— es, en función de ser ciudadano; la ciudadanía resulta ser tan importante que, como afirma Christian Meïer,[96] es el criterio definitorio de la identidad del hombre antiguo. Esta cualidad no significa tener derechos y prerrogativas, sino más bien tener deberes y obligaciones con la ciudad. El *telos* griego es el bien y la perfección de una institución: la *polis*. Es el vivir en una ciudad lo que da la calidad de civilizado y es desde esta cualidad que el ateniense juzga a las demás civilizaciones que no viven en una ciudad y que por lo tanto le resultan bárbaras e incivilizadas.

La política era para la gran masa de ciudadanos, la única parte de sus vidas que superaba al mundo concreto de las relaciones domésticas, de parentesco o de vecindad. Hay una politización de la existencia que hace de la ciudadanía la identidad social por antonomasia. En esta perspectiva debe de comprenderse el culto a los dioses de la ciudad, estos cultos y rituales no tienen que ver con la religiosidad en la actualidad, sino que hay que comprenderla en la perspectiva de integración ciudadana (Polignac, Veyne), es decir, la religiosidad griega tiene que ver con una especie de religión ciudadana, equivalente a los símbolos patrios de la

---

sólo a ella le pertenecen, tiene una identidad propia que no es la nuestra. Algunos de los trabajos que historizan y profundizan el concepto son: Paul Veyne, «¿Tuvieron los griegos una democracia?» en *Diógenes*, México, UNAM, 1984. pp. 121-148. Christian Meïer, *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, México, FCE, 1985.

95 La democracia moderna incluye como ciudadano a todo ser humano que haya nacido en su territorio; la democracia ateniense deja fuera a: 1) la mujer, ella no puede ser ciudadana más que excepcionalmente (Aspasia); 2) los metecos o extranjeros avencidados en la *polis* pero que no tengan madre y padre ateniense y 3) a los esclavos: hombres y mujeres que no son libres. La relación numérica en Atenas en el siglo v a.c. era de cuatro esclavos por una persona libre. *Cfr.* Luciano Canfora, «El ciudadano», en Jean Pierre Vernant, *El hombre griego, op. cit.*, p 145.

96 Chistian Meïer, *op. cit.*, pp. 24-ss.

sociedad moderna. Los dioses de la *polis* son la parte emblemática y simbólica que configura la integración del ciudadano y de toda la sociedad griega.

La igualdad de la democracia griega no reside en el hecho de que todos los ciudadanos sean iguales, sino que la igualdad es concebida desde una perspectiva geométrica: se entiende que quien dedica a la ciudad más recursos económicos y tiempo será quien detente los cargos y magistraturas más importantes. La igualdad significa que la ley ha sido fijada y que es la misma para todos los ciudadanos y todos pueden formar parte tanto de los tribunales como de la asamblea.

En Grecia el Estado no es un concepto abstracto, es la comunidad concreta de la totalidad de los ciudadanos[97] y el ejercicio de la ciudadanía exige la militancia continua, es decir, ser un buen ciudadano es entregarse a la *polis*, lo cual implica toda una educación,[98] sólo accesible a los ricos que pueden tener el ocio suficiente para dedicarse por completo a la ciudad. Esta educación comprende una dura educación física,[99] que abarca: ejercitarse en el gimnasio y la palestra, dietéticas muy severas y una educación en el *didaskalion*, espacio donde se ejercita y se adquiere la formación del ciudadano de primer nivel: aquél educado en el aprendizaje de la lectura, la escritura y la música, disciplinas que perfeccionará el ciudadano adulto en la academia, y que le otorgan los fundamentos para ejercer la política: acceso a la palabra pública. El conjunto de la formación del *didaskalion* y la adquirida en el gimnasio preparan al griego para ejercer su oficio de ciudadano: la guerra y la política.

97 *Cfr.* Luciano Canfora, *op. cit.*, p. 154, cita a Tucídides: «los hombres son la ciudad, no los muros ni las naves vacías de hombres».

98 *Cfr.* Jean Pierre Vernant, *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 1991, ver sobre todo los capítulos de Luciano Cánfora y Guiseppe Cambiano.

99 Para Roma, hay que ver como se forjaba el cuerpo del futuro ciudadano romano; para esto *cfr.* Aline Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Península, 1983.

La retórica tiene una importancia fundamental en estas sociedades, ya que por medio de ella se adquiere la habilidad para ejercer públicamente el derecho a la palabra, ella fue una de las piezas fundamentales en la preparación del ciudadano en el mundo grecoromano, ya que éste tenía que desarrollar una copiosa actividad oral para desempeñar sus funciones de ciudadano.

La democracia griega es una democracia directa, en la que los ciudadanos votan, comentan, hacen sugerencias, apoyan o impugnan casi todas las propuestas. Si imaginamos estos espacios, donde la igualdad del derecho a la palabra pública es lo propio, podemos pensar cómo las formas de comunicación anteriores, entre otras, la tradición épica (totalmente oral) se fue haciendo anacrónica e incomprensible. En la *polis* griega no hay reyes a quienes legitimar, sólo perviven, como discursos laudatorios, las loas a las hazañas de los héroes fundadores; pero ya no se elogian las hazañas de los guerreros solitarios que pretenden sobresalir en una batalla. Ahora es la disciplina de conjunto la que es objeto de elogio. En su lugar, ha surgido el conjunto de ciudadanos que tiene el mismo derecho a hablar y a ser oído: precisamente porque se es igual a los demás, todo ciudadano, en teoría, recorrerá la totalidad del círculo, algunas veces en el centro del ágora, con derecho a la palabra y a puestos públicos, otras veces en la periferia. La perspectiva isonómica se refleja inclusive en la construcción de las *polei*, con su acrópolis al centro y el libre acceso del demos al ágora y a los templos. En las sociedades anteriores estos espacios eran exclusidos de la nobleza. La visión del cosmos también proyecta la idea de isonomía: es un cosmos de forma circular y centrado, que no necesita de ningún elemento externo a él para ser sostenido: el equilibrio de todas las partes es lo que le da estabilidad. Esta concepción se refleja en las cosmogonías de los filósofos jonios y milesios, especialmente Anaxímenes.[100]

100 Jean Pierre Vernant, *El origen del pensamiento... op. cit.*, pp. 115-ss.

Las diferencias entre el mundo anterior a la *polis* y el mundo griego de la ciudad no dejarán de crecer. En el primero, las formas comunicativas obedecían a una lógica distinta que denominaremos palabra ambigua, para diferenciarla de otra forma comunicativa que es dialógica. La primera se presenta, por lo general, en sociedades que viven en la oralidad y en las que el oráculo o el poeta (los «maestros de verdad») son quienes saben interpretar los signos y los presagios, y que actualizan los relatos épicos. En la *polis* se desarrolla una nueva forma comunicativa, la palabra dialógica, que es argumentada y confrontada por todo ciudadano que tenga los conocimientos de retórica y dialéctica necesarios para hacerlo. La nueva comunicación obedece a otra racionalidad o lógica, la de no-contradicción, que en parte tiene que ver con la escritura. La palabra del ciudadano es pública y por ende dialógica. Se rebate, es argumentativa, no puede ser ambigua. Este es el espacio nuevo donde surge el discurso histórico, la filosofía, el derecho. Discursos que están expuestos a la opinión pública, en ellos la verdad no pretende ser una palabra revelada, las musas no intervienen para validarlos, el procedimiento de conocimiento ha variado.

Ser súbdito en una sociedad jerárquica implica prácticas muy diferentes de las de la sociedad del mundo clásico, que ha desarrollado estas formas de isonomía. En la ciudad no hay súbditos, hay ciudadanos. Explicar este cambio es entender por qué surge otro tipo de discurso diferente del «mito»,[101] palabra jerárquica, autoritaria, que legitima a una sociedad de rasgos muy característicos. En el discurso de la *polis* los ciudadanos buscan defender, en igualdad, sus puntos de vista.

Los discursos propios de la ciudad se legitiman de otra forma, en el caso de la filosofía, por ejemplo, será la argumentación lógica, y en el caso de la historia será la indagación o investigación: ya no será la revelación la que genere un discurso que habla

101 Usamos la palabra mito para indicar una forma comunicativa anterior, todo lo relativo al discurso de la epopeya, que incluye tanto hazañas de dioses como de héroes.

del pasado. En estos nuevos discursos los criterios de verdad son distintos. Por eso resulta muy importante reconstruir las formas en que ellos se elaboran. ¿Qué significa que Herodoto investigue? ¿Qué significa que esta nueva figura, el historiador, reivindique siempre su palabra en lo realmente sucedido? Herodoto investiga, más no acude a un archivo para construir lo sucedido: el llamado «hecho histórico». El averigua, a manera de una pesquisa policiaca o de una encuesta de tipo «etnográfica». Sus *Historias* pertenecen al ámbito profano, no pretenden alcanzar la *aletheia* de los «maestros de verdad», pues ésta es la verdad de los dioses, él está seguro de que el hombre sólo puede alcanzar otro tipo de verdad, limitada, que tiene que ver con la opinión —*doxa*, *gnomé*—. La ruptura fundamental con la palabra épica se dio en el ámbito social, pues la formación de la *polis* implicó nuevas relaciones, ahora de igualdad. El nuevo espacio social desde el que se construyen los nuevos discursos ya no permite una palabra autoritaria y piramidal, propia de las sociedades teocráticas. La comprensión de estas premisas posibilita la aparición de un Herodoto, quien busca hablar de lo sucedido, del pasado, en términos que evocan formas análogas del uso de la palabra.

La función de la historia en la Grecia clásica

Hasta aquí hemos señalado algunas de las especificidades, tanto del espacio comunicativo griego anterior al surgimiento de la *polis* como del de la ciudad de la Grecia clásica. Los discursos (historia, derecho, filosofía) que emergen en este nuevo espacio no son las ciencias que conocemos en la modernidad. Nuestra perspectiva y puntos de observación son otros. Las culturas y los espacios son holísticos, comprenden la totalidad de la cultura, por lo tanto, el hacer científico o histórico de los griegos no tiene nada que ver con la práctica que nosotros hacemos en las disciplinas contemporáneas, es por ello que tenemos que pensarlas como un conjunto de operaciones, gestos, prácticas, preferencias

y apreciaciones muy distantes de las nuestras. Sería un anacronismo atribuir a los griegos o latinos las mismas reglas de disciplinas tan nuestras, creadas en condiciones y sociedades tan distantes y diferentes, por lo tanto, no es posible atribuirles formas de pensamiento y lógicas que no son las de su propia cultura. De forma general podemos afirmar que la historiografía grecolatina inaugura la historia maestra de vida, es decir, una forma de escritura histórica que tiene que ver directamente con la retórica, que articula la formación del ciudadano de la *polis* griega y más tarde del de la *civitas* romana. Dicha historia, que llamaremos historia retórica, está íntimamente unida a la educación de los cuadros gobernantes y de los hombres públicos. Concretamente, la historia escrita por Tucídides establece la función didáctica que debe tener la historia, esta misma función continúa en la romanidad. Cicerón, por su parte, será quien le dé a Herodoto el título de «padre de la historia». Sólo los hombres del siglo XIX le impugnarían esta paternidad, depositándola en Tucídides, por haber sido éste «más objetivo» y por ser el fundador del «método histórico».

En un sentido es cierto que los griegos, y concretamente Tucídides, establecieron *una* forma de escritura histórica (la historia como maestra de vida). La afirmación sobre la continuidad del discurso herodoteano llega hasta la actualidad a través de los libros tradicionales de historia y por ello se ha pensado la historia como una disciplina que aparece en la cultura griega y que va desarrollando progresivamente mejores formas de conocimiento del pasado. Contra esta premisa que nulifica la historicidad del discurso histórico, haremos un análisis del discurso herodoteano y daremos un seguimiento a las categorías que su obra establece. Consideramos que es más útil preguntarnos por la función y las prácticas que el discurso de Herodoto reproduce; así restablecemos no la continuidad sino la distancia entre la disciplina que hoy ejercemos con la de los antiguos griegos.

La recepción de la obra de Herodoto tampoco tuvo una continuidad a través de la historia. En el periodo inmediato pos-

terior, Herodoto fue calificado por sus sucesores como un gran mentiroso, mitógrafo y filobárbaro; la historia para Tucídides tenía que ser historia contemporánea, que pudiera ser constatada directamente por el historiador y que fuera útil a la ciudad. Para Tucídides, los relatos que Herodoto hace sobre otros pueblos no cumplen esa función y sólo le revelan la cultura y las prácticas que pudieron haber tenido los griegos en el pasado.[102]

En la Edad Media Herodoto casi no fue leído, ya que frente a la «verdadera historia» (la historia de la salvación), Herodoto no ofrecía más que «banalidades». Desde luego, si consideramos que la historia maestra de vida es la que se sigue escribiendo, sí hay continuidad, pero sólo en ese aspecto, pues los conceptos de ciudadanía o de democracia no existen en las sociedades medievales. En el Renacimiento la obra de Herodoto fue traducida por Lorenzo Valla, las lecturas que se hicieron de su obra le reivindicaron la paternidad de la historia, pero esta reivindicación tiene que ver con una historia de tipo retórico, aquélla que se construye siguiendo formas literarias, que buscan principalmente la belleza del estilo y la formación de los cuadros gobernantes, esta historia poco tiene que ver con una historia-ciencia. Fue en el siglo XVIII cuando algunos filósofos, como Voltaire, empezaron a leer la Obra de Herodoto, especialmente se leía la parte referente a las Guerras Médicas. Estas lecturas dejaban de lado todo lo fabuloso, es decir, se tomó como historia verídica. Los intelectuales de la Ilustración fueron quienes consideraron por primera vez un tipo de «objetividad histórica», al menos en una parte del texto. Ellos lo prepararon para su conversión definitiva en «fuente histórica» de primera mano que los historiadores decimonónicos realizarían exitosamente. En otras palabras, de ser una obra escrita con determinados objetivos, pasa a convertirse en un depósito de «datos». Desde luego sólo serán tomados como tales, aquéllos que dentro

102 François Hartog, *Le Miroir d'Herodote. Essai sur l'enquete herodotèenne*, París, Gallimard, 1987, p. 360.

de las concepciones de verdad del siglo XIX merezcan ese nombre. Con ello la estructura de la obra es rota, ahora es leída como fuente de información de pueblos del pasado o para saber más sobre las Guerras Médicas.

Dentro de la perspectiva decimonónica de progreso, Herodoto quedaba como quien había puesto, de forma muy ingenua, las bases de la ciencia histórica. La ordenación cronológica de los nueve libros de las *Historias* se llevó a cabo a fines del siglo XIX y principios del XX, cuando los historiadores positivistas trataban afanosamente de reivindicar el nacimiento de esta disciplina y de sus prácticas, estableciendo su origen con Herodoto. Cicerón, que había sido el primero en llamarlo «padre de la historia», inscribía este epíteto dentro de lo literario, no como paternidad de una disciplina inaugurada por los decimonónicos ni menos aún del «método histórico científico».[103]

Los historiadores del siglo XIX privilegiaron como «padre de la disciplina histórica» a Tucídides más que a Herodoto. Esto resultaba una paradoja, pues Tucídides afirmaba que sólo se podía hacer historia de lo visto y presenciado por el historiador (historia del presente). En cambio los historiadores científicos buscaron hacer historia exclusivamente de los hechos pasados; sin embargo pretendieron llevar a cabo la misma observación de Tucídides, es decir, pensaban que si la observación directa de los hechos no se podía dar por razones obvias, sí se podían observar de forma indirecta, a través de los documentos.

Hemos de decir que sobre la figura de los historiadores de la antigüedad, y específicamente sobre Herodoto de Halicarnaso, se sabe muy poco. Vivió en el siglo V a.C., nació poco después de que Grecia derrotara a los persas y Atenas se erigiera como máximo poder talasocrático.[104] Por su obra sabemos que viajó

103 *Cfr.* C. Darbo-Peschanski, *Le discours... op. cit.*, p. 13.

104 Sobre la vida de Herodoto todo es incierto, vemos una gran discrepancia de autor a autor, en la introducción que se hace a la obra de Herodoto, *Historia*, Madrid, Clásica Gredos, 1992, t. 1, p. 15, se lee: «Nacido seguramente hacia 526 a.C. en la

por Asia Menor, Babilonia, Bajo y Alto Egipto, partes de Escitia, Cirene, casi todo el territorio griego (sobre todo Delfos y Atenas) y la Magna Grecia.[105] En cuanto a su obra, las *Historias* o *Los nueve libros de historia* sabemos que estos títulos le fueron dados en época helenística (siglos III al I a.C.). El no escribió una obra con ese nombre, ni bautizó cada uno de sus libros con el nombre de las nueve musas. Todo esto lo hicieron los historiadores alejandrinos. Este dato nos confirma que la historia, en la época helenística y romana, se liga más al ámbito poético y por ende retórico que a cualquier otro.

Para situar la obra de Herodoto y evadir la perspectiva teleológica de continuidad de los discursos, la obra de Catherine Darbo-Peschanski ayuda a abordar el problema, pues ella:

> busca definir las *Historias* como gestión heurística y hermenéutica, no abordando las «pesquisas» en tanto que Historia, proyección anacrónica de una disciplina integrada en un campo de saber que no tiene nada que ver con la Grecia del siglo V; sino como un conjunto de operaciones, gestos, preferencias y apreciaciones distantes de las nuestras... [y de esta forma] no adjudicarle a las *Historias*, por analogía, las reglas de una disciplina que no son las de ella, ya que éstas son posteriores, así como las formas de pensamiento que las elaboraron.[106]

El discurso de Herodoto, como hemos establecido, guarda una estrecha relación con los discursos de su tiempo. Por un lado notamos gran continuidad con la épica y, por otro, vemos el esfuerzo que el autor hace por separase de ella. La épica hablaba del pasado, del presente y del futuro, se escribía, mejor dicho, se

---

ciudad griega de Halicarnaso...», en K. H. Waters, *Herodoto el historiador*, México, FCE, 1990, p. 10, se da la fecha 484 a.C. calculada con base en el nivel de vida de esa época y a la fundación de Turos. François Hartog, *Le mirroir d'... op. cit.*, también plantea la imposibilidad de saber algo concreto, verificable sobre la biografía de nuestro personaje.

105 Herodoto, *Historias. op. cit.*, p. 15.

106 Catherine Darbo-Peschanski, *Le discours du... op. cit.*, p. 14.

decía en verso y era un saber adquirido por revelación. Herodoto, por su parte, presenta sus *Historias* como un saber que se indaga y que se investiga, se escribe en prosa, y uno de sus objetivos es que no se olviden las hazañas de los hombres. A diferencia de la épica, que guarda el recuerdo sobre los héroes o la acción de los dioses, la historia pretende recordar las hazañas de los hombres comunes y corrientes, sean griegos o bárbaros, esto refleja una «democratización» del discurso.

La primera característica del discurso de Herodoto es que separa el ámbito divino del humano y el de su propia persona. Como alguien que *investiga*, nos recuerda que es él quien ordena y organiza el discurso. Con esto afirma la autonomía profana de su tarea: no es un saber que se le revele, él lo investiga, lo indaga y lo escribe; sus *Historias* reposan sobre interrogatorios o testimonios. El discurso anterior (Hesíodo, Homero) parte todavía de ese otro saber omnisciente, revelado por dioses o musas, estos poetas escogen lo invisible como terreno predilecto, en ellos los sentidos no intervienen, sus discursos son sobre lo invisible y, por lo tanto, sobre lo inverificable. Son saberes que no se sostienen por la experiencia sensible. Herodoto no excluye ni lo divino ni a los dioses, acepta plenamente su existencia, su presencia y su influencia, pero no es este el tema que le interesa; él se enfoca al hacer humano, no al divino. En cuanto a lo temporal, reconoce que hubo un tiempo de coexistencia entre ambas razas, pero no es el periodo divino ni el de la coexistencia el que escoge para su investigación, sino el tiempo del hombre. En general, los griegos clásicos aceptan que ambas razas coexistieron en el pasado, pero que en su época esto ya no se daba. El tiempo cuando los dioses se mezclaban con los humanos era cosa del pasado.

La presencia de oráculos, referencia a cultos, leyendas y relatos de los dioses no choca con nuestra afirmación anterior. Herodoto escribe sobre los dioses, hace interpretaciones, pero no presume que su saber venga por revelación. Los dioses conforman la causalidad total de la historia, pero ésta es inaccesible para el que

investiga. Muchos pasajes son articulados o encuentran su puesta en intriga en un oráculo —hay más de 100 en las *Historias*—. C. Darbo Peschahski[107] encuentra que hay una justicia divina (*dike*, *eunomia*) que funciona como motor de la historia, como justicia suprema. La sociedad humana es un vasto conjunto donde se rompe y se restablece el equilibrio de la justicia. La idea que se impone y da fuerza a las *Historias* es que en las sociedades humanas la justicia restablece las fuerzas y los intereses que han sido perturbados.[108] Herodoto hace de las Guerras Médicas el castigo impuesto a los persas por los dioses. En el análisis léxico de la palabra *dike*, Darbo-Peschanski encuentra la connotación de sentencia, castigo y reparación. En la obra de Herodoto, el esquema ofensa-reparación da forma y ordena los acontecimientos. Las guerras persas desde el análisis de DarboPeschanski son resultado de la *hybris* (desmesura) del régimen político persa (gobierno de uno solo), frente al régimen griego (democracia) que garantiza la libertad, bravura, sabiduría y habilidad del todo.

En las *Historias* las intervenciones divinas son piezas maestras, pero no podemos decir que haya hegemonía de este tipo de explicaciones, ni que éstas impidan a Herodoto utilizar otras explicaciones completamente profanas. El esquema dado por la *diké* divina está detrás de lo inexplicable, pero la causalidad humana es explicada, en la mayoría de las veces, sin ningún recurso de intervención divina.

Las particulares concepciones y saberes compartidos (la mayoría de ellos implícitos en la obra) conforman el marco desde el cual Herodoto escribe sus historias y revelan su comprensión del devenir histórico como especie de tribunal supremo, pero aunque éste es perceptible en sus *Historias*, él no busca comprender las intervenciones de la divinidad, como sí lo hace Hesíodo. Herodoto no duda que la *dike*, justicia divina, defina al mundo profano,

107 *Ibid.*, pp. 43-84.
108 *Ibid.*, p. 49.

pero ella no es indagable mediante los métodos de éste, ya que ella es suprasensible, por eso renuncia a indagarla, aunque no la niega. En cambio, su labor radica en encadenar y comprender lo *sensible* (lo visto y lo oído) y mostrar, mediante los oráculos o revelaciones (que el investigador relata, no porque le hayan sido reveladas a él mismo; sino porque son sabidas por alguien que se las informa), lo incomprensible y ambiguo de la *aletheia* divina (sólo los dioses saben la totalidad de la historia y todos los por qué).

Las intervenciones de los dioses son similares a las de la tragedia, género contemporáneo al surgimiento del discurso histórico y arte que también nace de la escritura. En ambos discursos el obrar divino es inaccesible al hombre. El sentido total de la historia sólo se da con la muerte, es decir, con el final de la historia (en sentido particular y universal), mismo que sólo los dioses conocen, en ese momento es cuando adquiere sentido todo el devenir anterior. Si lo que articula la totalidad de la historia es el esquema ofensa-reparación, y al historiador sólo le interesa el devenir humano (aunque reconozca que en él cabe la intervención divina), sobre el obrar de los dioses sólo es posible conjeturar. El historiador no pretende una mirada divina, es decir, por encima del tiempo. Hay cosas en las que se resiste a opinar, por pensar que están sobre el historiador. Los dioses pueden intervenir en la historia humana, pero Herodoto piensa que sobre estas acciones él no puede indagar.

Las prácticas judiciarias de la *polis* con sus nuevos esquemas testimoniales, productos del nuevo espacio de isonomía, inducen a la formulación de una explicación profana del devenir humano, también presente en el discurso de las *Historias*. En el mundo precedente, donde prevalecía la justicia adivinatoria que sustentaba y legitimaba un poder único y divino, la explicación ordálica y oracular era comprensible. En cambio en el espacio cívico la justicia se ha «secularizado». Las exigencias ciudadanas han alejado a los dioses de su mundo, dejándolos como protectores y conformadores de la identidad de la ciudad, pero el espacio decisional se

ha convertido en un espacio más profano. Dicho de otra forma, lo que decide la justicia humana ya no son los medios ordálicos o adivinatorios sino los testimonios de los testigos visuales u orales. El juramento de ellos conlleva toda una práctica testimonial que se refleja en discursos como la historia que busca legitimarse con los mismos medios de la justicia de la *polis*. Existe una razón accesible al hombre y esta racionalidad tiene que ver con la *doxa*, que es un saber cien por ciento humano. La historia no reivindica un saber científico, pues ciencia en este tiempo tiene que ver con conocimiento universal; en cambio sí se reivindica como un discurso verdadero de lo particular.[109]

La función del discurso de Herodoto no busca, por lo tanto, ni la verdad divina ni la científica, no da opiniones categóricas o definitivas; el tipo de verdad que propone no tiene que ver ni con *aletheia*, ni con la filosofía (que fundamenta premisas universales). La *doxa* u opinión tiene que ver con esa isonomía de la palabra del ciudadano. Su saber siempre está abierto a otras sugerencias, a otros testimonios que puedan ser más contundentes que lo que él sugiere. Este saber revela el espacio de la ciudad y se conforma como fuente de conocimiento que se valida desde la verdad humana. Frente a la épica que rememora el *kleos* —gloria inmortal— de héroes, dioses y nobles, la historia rememora la «gloria» de todos los ciudadanos, e incluso la extiende a los bárbaros. La nueva sociabilidad de la *polis* se muestra en que ya no hay discursos definitivos o totales, todo ciudadano puede tener una opinión propia y derecho a expresarla, estos rasgos muestran una ruptura evidente con la épica homérica.

El discurso histórico de Herodoto no trata de suprimir la diversidad de opiniones, y aunque deja la verdad absoluta a los dioses, sí revela la subjetividad propia de la *polis*. El aedo o el rapsoda no legitimaban sus conocimientos a partir de sí mismos, su discurso

109 El nombre del libro de Darbo-Peschanski es lo que sugiere: *El discurso de lo particular. Un ensayo sobre la encuesta herodoteana*.

les era revelado por las musas; en cambio el historiador habla en primera persona, es su testimonio el que legitima su discurso, él escribe lo que ha visto o ha oído. Por lo tanto son sus afirmaciones las que le dan autoridad para hablar. La historia funciona para producir una novedad memorial distinta a la de la épica.

La función de la historia en Grecia es incomprensible —como lo hemos comprobado— si se formula con el estatuto de historia-ciencia; y también sí se busca la especificidad «profesional» del género histórico en la antigüedad. Momigliano[110] se preguntó concretamente por esto y encontró que la historia ni era una profesión ni nadie se formaba como historiador. La historia no tenía un espacio especifico distinto del de otros discursos ciudadanos. Para establecer la función de la historia en la sociedad antigua nos resulta más sugerente acudir a la obra de François Hartog. Él se pregunta por los destinatarios, por la intertextualidad y por los efectos producidos en quienes escuchan las historias. Decimos «escuchan», porque aunque las *Historias* fueron escritas, forman parte del mundo de la oralidad, en el sentido que ellas eran leídas en voz alta, invitando a los oyentes a formular sus opiniones oralmente.

Para Hartog las *Historias* producían un tipo de conocimiento, ejerciendo, a su vez, un efecto en los oyentes. La obra de Herodoto tiene como finalidad «traducir el poder» y explicar las diferencias entre los griegos y lo otro (lo bárbaro, lo distinto).

Si la obra de Hesíodo pone en orden la *oikoumene* divina, la obra de Herodoto trata de hacer lo mismo con el cosmos humano, con su espacio y con su tiempo. Las *Historias* sirven menos para contar el «cómo sucedieron o cómo eran las cosas», que para «traducir» y hacer significativo el mundo en términos griegos. Los primeros cuatro libros de la obra nos muestran a los pueblos bárbaros, los no griegos, su espacio, sus costumbres, sus *nomoi*, etcétera. Sin embargo, esta construcción del otro no puede ser

110 Arnaldo Momigliano, *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 134-150.

hecha sino a partir del lenguaje griego y de su espacio comunicativo (todo lo que Hartog denomina coerciones narrativas y saber compartido que se da como supuesto conocido, pero que es desconocido para nuestra sociedad). El *corpus* completo que nosotros tenemos presupone lo sabido, lo común a todos los griegos; si uno no reconstruye la distancia y la alteridad de esta cultura se cae en anacronismos como el de imponer un saber específico, con sus prácticas y leyes, a otro que no las comparte. Los cinco libros posteriores de la obra de Herodoto nos relatan las Guerras Médicas, pero este relato no cuenta «científicamente» cómo ocurrieron los hechos, sino que a partir del esquema reparación-ofensa explica otro saber compartido: el de la justicia divina que se impone castigando la *hybris* (soberbia de quien rompe el orden justo).

El trabajo que el historiador contemporáneo hace con los textos es el de la reconstrucción de la trama y el saber compartido de los griegos, así como descubrir las coerciones o marcas de enunciación implícitas en la obra. Supone hacer un trabajo desde lo inverso: partiendo de la obra, inferir lo común a los griegos. En otras palabras, todas las marcas de extrañeza que muestra Herodoto frente a lo otro denotan un saber compartido que hay que descifrar, pues no está dado explícitamente. Herodoto cuenta y relata para los griegos de su tiempo, no lo hace para sociedades distintas de la suya. Las marcas de enunciación lo comprueban. Sólo habla en primera persona del singular y en primera de plural (yo y nosotros): los griegos.

El Herodoto «geógrafo» traduce el espacio-otro, lo mide, lo contabiliza. El efecto es hacer saber a los griegos. Los espacios del discurso traducen en estadios —la medida griega— todo el espacio abstracto que relata. En términos temporales su medida de traducción es en días de viaje o en jornadas. La *oikoumene* griega se representa analógicamente: lo que está arriba tiene su correspondiente abajo, el clima frío da por resultado un tipo de temperamento, sensibilidad y cultura, así como el clima cálido da otras características. Estos relatos no tienen que ver con el dis-

curso geográfico, ni etnográfico actuales, como vemos, son otras sus leyes y prácticas. Las explicaciones herodoteanas tienen que ver con su mundo cultural y social, y se revela como un saber etnocéntrico que *no revela lo otro, sino lo griego*. Siempre expresa la polaridad: yo, nosotros, (lo griego) frente a ellos, los otros (lo bárbaro).

Si el discurso de Herodoto no revela ninguna de las prácticas que efectúa un historiador, etnógrafo o geógrafo moderno Heródoto personifica más bien una especie de maestro del saber, del ver, del oír, del creer, muy semejante a su precedente anterior, el «maestro de verdad», sólo que su legitimación es distinta. De todas formas, no prefigura la «esencia» o ser del historiador actual. Pues esta esencia no existe.

Para finalizar este inciso, retomamos la aseveración dada al principio de este apartado: la de la historia como maestra de vida. La historia debe ser, desde Tucídides, un saber útil a la ciudad y al ciudadano. Aunque la utilidad del discurso histórico está abiertamente estipulada en Tucídides, hemos visto que la lectura de las *Historias*, hecha por François Hartog, implica también otro tipo de utilidad: entender y traducir la alteridad. El tipo de utilidad sería distinto, pues mientras Herodoto pretende guardar del olvido las hazañas que antes guardaba la epopeya, no hace sino traducir, nombrar y explicitar lo no griego.

En Tucídides la función de la historia se debe revelar abiertamente en una utilidad de tipo político. Este saber debe enseñar a no repetir errores del pasado. Tucídides acude a la escritura para fijar este pasado y no dejarse llevar por la «ilusión de la palabra». Hay una crítica a la obra de Herodoto quien «sucumbía a los encantos de la palabra». La transición entre ambos personajes implica el surgimiento de formas de conocimiento que se ponen por escrito, desde fines del siglo V al III a.C. fundamentalmente. Entre ellos destaca el pensamiento y la lógica platónicas, pero éstos no lograron borrar, como se había pensado, la oralidad como sustento de otras formas de racionalidad. En otro lugar hemos dicho

que Aristóteles escribe un tipo de filosofía, pero realiza otra en forma oral, y ésta no es ajena a la argumentación dialógica, a los cultos y a un tipo de saber esotérico que no se escribe. La historia, por su parte, tampoco se hará a partir de la escritura, es decir de documentos. La escritura de la historia se hará fundamentalmente a partir de testimonios orales y con criterios de verdad que tienen que ver más con la oralidad que con la escritura. De ello hablaremos más adelante.

Las categorías de la historiografía grecolatina en la larga duración

La forma para comunicar lo sucedido pasa por el lenguaje, es lenguaje. Por medio del lenguaje el hombre elabora categorías y nociones para hablar del pasado, para darse una identidad y para referirse al otro. Las lenguas permiten y prohíben. Posibilitan tipos de comunicaciones, crean nuevos conceptos y olvidan otros. Grecia y Roma no son la excepción. François Hartog[111] ha hecho un seguimiento de las categorías que dieron a la historiografía griega y latina una particular continuidad. Sin embargo, estas nociones y categorías de «larga duración» son históricas, sufren cambios, se interpretan de forma distinta según el presente de cada historiador que las retoma. Para Hartog, la afirmación de que «en Grecia todo nace bajo el signo de Homero», significa que la épica homérica pone los fundamentos conceptuales y las categorías que tendrían una larga pervivencia, no sólo en la historiografía, sino en su concepción del mundo y en todas sus creaciones culturales.

En la actualidad, las explicaciones del surgimiento del discurso histórico en Grecia parten de dos posturas fundamentalmente. La primera, de C. Darbo-Peschanski, habla de una «matriz jurídica», de la cual ya hemos hablado en otro apartado y la cual hemos seguido en la «larga duración» a partir de un artículo citado

111 François Hartog, *Mémoire d' Ulisse. op. cit.*

anteriormente;[112] François Hartog, por su parte, afirma la tesis de que el discurso histórico surge de la épica y habla de una «matriz épica». En su libro, *Mémoire d'Ulisse*, confirma esta postura, probando una continuidad de las categorías antropológicas creadas por la obra homérica y que la historiografía posterior, tanto griega como romana, recrearán y reinterpretarán desde la primera historiografía de Herodoto, hasta quienes escriben en los primeros siglos de nuestra era.

Hoy en día se piensa aún en *La Odisea* como el relato de un viaje fundador. Ulises es una figura que se utiliza para representar el espíritu viajero, curioso, hábil, intrépido, inventivo, autónomo, etcétera. No es que Ulises haya tenido todos estos atributos, pero de alguna forma ha establecido un modelo, una especie de figura emblemática que se ha utilizado como paradigma de cualquier tipo de viajero. Hartog desde el principio acota las diferencias entre los viajes fundadores[113] y buscará historizar las miradas sobre Ulises, para ver como se retoman las categorías que establece en la historiografía posterior.

En *Mémoire d' Ulisse*[114] se hace un análisis de la mirada griega en la larga duración. En otro lugar Hartog[115] había expresado que

112 «L'historien grec ou le passé jugé», en Nicole Loraux et Carles Mirailles, *Figures de... op. cit.*

113 François Hartog, *Mémoire d'... op. cit.* pp. 26, 44. Hartog hace desde el principio una distinción de los esquemas espaciales que relatan otros viajes fundadores. El éxodo judío, por ejemplo, es un viaje sin regreso e iniciador de una guerra de conquista. Paradójicamente *EL* viaje, el de Ulises, es un viaje no querido, él no encuentra placer en viajar, lo que añora es regresar. Dicho de otra forma Ulises es viajero a pesar de él. Por otro lado, Ulises se convierte en emblema de muchas exégesis: para unos traduce el viaje del alma; Plutarco lo relaciona como la condición general que hace, de todos nosotros, seres de paso; el Ulises cínico es un mendigo en su propio palacio; el estoico por su capacidad de soportar, desprecia el placer y la obstinada hostilidad de la Fortuna; el Ulises sabio sabe resistir la llamada de las tentaciones de las sirenas, etcétera.

114 François Hartog, *Mémoire d' op. cit.*

115 François Hartog, «El ojo y el oído», en *Historia y Grafía*, No 4, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 21.

hacer una arqueología de la mirada, al estilo de Foucault[116] para la época clásica francesa, era casi imposible de hacer para los griegos y, sin embargo, en esta obra lo intenta. La arqueología de esta mirada obviamente no es empírica; Hartog no tratará de «rectificar» o «descifrar» los «verdaderos países» que visita y clasifica Ulises, lo que hará es un análisis de la operación discursiva que Homero efectúa, para ello también se apoya en la obra hesiódica, que complementa la categorización antropológica de la época.

La figura del viajero en la antigüedad es aquélla que «nombra al mundo», el que viaja sabe porque «ha visto o ha oído», ellos son, en otras palabras, una especie de hombres-frontera que establecen los límites y confines de la identidad griega. Diciendo al otro, a la alteridad, trazan la frontera entre ellos y los demás; en el entendido de que esta frontera no es fija, Hartog la sigue, la historiza. Los viajeros son embajadores de certezas o los portadores de dudas, son *archègetes*, especie de creadores y organizadores del espacio y del saber griego.

Los griegos y los romanos, pueblos que tuvieron su mirada vuelta hacia el mar, buscaron «domesticar» el espacio marino, el Mediterráneo y los pueblos que vivían en sus costas, nombrándolos, clasificándolos y, en un sentido, «midiéndolos» con los conceptos y el instrumental científico y lingüístico que tenían a la mano. Decir y nombrar el mundo que los rodeaba significaba hacer una distinción: los griegos por un lado y, por otro, los demás pueblos, los no griegos. A esta distinción que Homero establece, se le aplica, previamente, otra más: los griegos son civilizados, comen carne cocida, beben vino, ofrendan a los dioses, tienen tales instituciones, etcétera; por lo tanto, los pueblos que no tengan las costumbres o *nomoi* del griego no serán plenamente humanos. De hecho, la trilogía que dividía a los seres en: humanos, bestias y dioses o semi-dioses, quedaba implícita en esta nue-

116 Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo xxi, 1991.

va clasificación. Lo plenamente humano se identificaba con lo griego; aquellos inmortales que no tenían las mismas necesidades físicas de los hombres, tales como comer y beber, eran dioses; y, finalmente, los que no tenían los *nomoi*, leyes y costumbres griegas, eran semi-humanos y podían acercarse comparativamente y según sus comportamientos y costumbres, más a la bestialidad o a la humanidad. Esta primera característica que apenas se esboza en Homero, aparece ya nítidamente formulada en Herodoto como griegos-bárbaros.

La medida de lo humano es lo griego: el espacio que ellos habitan, sus *nomoi*, sus formas de vida, costumbres, etcétera. La humanidad está relacionada entonces con una determinada forma de vida: la vida agrícola, puesto que los griegos «son comedores de pan». Para ayudarse en las labores agrícolas necesitan domesticar determinados animales y estos animales les sirven de alimento, siempre y cuando coman la carne cocida, además de que los animales deben ser sacrificados de determinada forma para ofrendar a los dioses, que reclaman parte del sacrifico que les corresponde. Sacrificar es, en efecto, lo propio del hombre.[117] Otro criterio dietético de humanidad es el vino: los griegos «son bebedores de vino» y así se encuentran expresiones de otros pueblos como «bebedores de leche» y por eso no alcanzan a ser plenamente humanos, son bárbaros.

Cultivar el *agros* (la tierra no cultivada) implica socializar, pues el hombre no está solo, es miembro de un *oikos* que es un sistema familiar y una estructura de poder, además, vive de preferencia en una villa (*demos*, *polis*, *astu*). La vida social del griego está codificada por sus usos y costumbres. En ella la hospitalidad está regulada por la práctica del don y contra-don. Esto significa que al huésped se le recibe con regalos, presentes, banquetes, etcétera; pero a su vez, el huésped tendrá que retribuir de igual forma a su anfitrión. La hospitalidad, que nos narra en algunos episodios la

117 François Hartog, *Mémoire d'... op. cit.*, p. 30.

Odisea, es uno de los pilares del criterio de humanidad. Quien no recibe a los huéspedes como las comunidades griegas lo hacen, también son considerados bárbaros o menos que humanos. La guerra también es una norma para medir la humanidad. Hay una forma legítima y humana de guerrear, y ésta es la griega.

Habría muchos criterios más que dan la plena humanidad, como las formas de casarse, sus costumbres sexuales, su religión, etcétera, y lo importante aquí es señalar que todas estas costumbres son las que practican los pueblos griegos, los de los Balcanes, los de las islas del Egeo, los de Jonia... Se comprenderá que según uno se vaya distanciando de este espacio, las costumbres variarán, y de igual forma «la humanidad» se irá alejando, hasta llegar a la zona de los confines donde habitan los últimos hombres.

Igual que Homero, Herodoto es también un viajero. Ambos conocen porque han viajado, son viajeros. Ulises establece los contornos de una primera identidad griega, pues la *Odisea*, epopeya del retorno, clasifica a los demás pueblos con las categorías que dicen, más bien, lo griego; Herodoto sigue sus huellas.[118] La formulación griegos-bárbaros cruza todas las *Historias*. Es la categoría que engloba el relato y se define siempre en oposición al otro. El que lee o escucha las *Historias* sabe a que se refiere Herodoto con esta clasificación: todo lo que diga lo griego no es bárbaro; y lo bárbaro es todo lo que el griego no incluye en su civilización y costumbres. Desde el primer párrafo, Herodoto promete contar las hazañas de los griegos y de los no griegos. Debido al momento histórico que Herodoto vive, la personificación del bárbaro será el persa, y el bárbaro por excelencia será el Gran Rey, la encarnación de la *hybris* asiática: Jerjes.[119]

De esta manera, entre los siglos VI y V a.C., queda interiorizada esta categorización binaria que divide a la humanidad en

118 *Ibid.*, p. 45. Desde el prólogo, Herodoto hace referencia a la *Odisea*, el historiador se piensa por lo tanto como un viajero, y reclama para sí la experiencia de Ulises.
119 *Ibid.*, p. 89.

dos. Ella se ha formulado a la sombra de la ciudad isonómica y del surgimiento de la ciencia griega jónica. El binomio griego-bárbaro contiene una serie de relaciones antónimas, lo que hace o tiene el griego, no lo hace ni lo posee el bárbaro. Estos conceptos también definen al mundo espacialmente, y organizan y distribuyen las cualidades culturales y físicas de los demás pueblos.

La categoría antropológica griego-bárbaro contiene muchas más, las cuales se dan en forma binaria, por ejemplo, el espacio terrestre es organizado en dos partes: Europa y Asia; ambas concebidas como hermanas, también son antagónicas. Europa detentará las cualidades óptimas sobre los asiáticos que no las tienen. Grecia está en Europa, además guarda un lugar privilegiado pues ocupa el centro, y dentro de la concepción geométrica el centro es el lugar donde se da la excelencia. Desde luego, los griegos tendrán problema para explicar la región jónica que se encuentra en Asia, pero encontrarán argumentos para salvar su excelencia.

Esta categorización binaria comprende un sin fin de cualidades más. Hay dos tipos de guerra: la guerra de conquista que implica desmesura (la que los persas cometen al atacar ciudades más chicas, como las griegas) y las guerras de resistencia. Quedaban dentro de las guerras de resistencia, especie de «guerras justas», todas aquéllas que se dieran para derrocar formas de gobierno tiránicas, no democráticas.

En el terreno político también se da esta dicotomía, hay pueblos que se dejan esclavizar por un déspota y hay otros que guardan relaciones de isonomía, de igualdad (geométrica) entre todos los ciudadanos. Para el griego de la *polis* clásica, la barbarie es política, no guarda connotaciones raciales. Un pueblo bárbaro no significa un pueblo cruel, que se dé a los excesos y transgresiones, tampoco implica que sea inculto, solamente es un pueblo que está gobernado por un rey o un tirano. Egipto, país altamente apreciado[120] por los griegos de todas las épocas, es

120 *Ibid.*, pp. 49-86. Contiene un capítulo sobre las miradas de Egipto, y explica

bárbaro porque sus habitantes no viven en *polis* y, además, porque los egipcios han demostrado que no pueden gobernarse a sí mismos, siempre han dependido de un rey y esto es ser bárbaro. Igualmente del lado de lo bárbaro estaría el pueblo escita. Esta comparación no impide que se dé otro tipo de reconocimiento, como el que los egipcios sean un pueblo admirado por los griegos desde otros ángulos: por ejemplo, su gran antigüedad les concede otras cualidades como la sabiduría, el ser grandes inventores, etcétera. La barbarie provenía de su forma de gobierno, es decir, es una perspectiva netamente política la que cataloga la barbarie.

Herodoto busca aprehender el mundo produciendo un inventario *a priori* basado en esta primera categoría de griegos-bárbaros. Con respecto de su división espacial y basándose en su percepción isonómica,[121] divide la *oikoumene* simétricamente, otorgando al centro la excelencia. Para ello se valdrá de una nueva categoría: la de centro-confines o centro-límites; en el centro está Grecia, en los límites los pueblos que son los más antiguos (al sur están los egipcios) o son los más jóvenes (como Escitia que está en el extremo norte conocido). Esta disposición geográfica, como vemos, es también simétrica e inversa en sus cualidades, sur-antiguos, norte-jóvenes. Así también con respecto al clima, el sur es cálido y el norte es frío. En el centro, que es el espacio griego, se da el clima templado, mezcla «equilibrada» de los climas extremosos que están en los confines.

Otro factor binario que ayuda en las explicaciones de la heterología griega es *phusis-nomos*. La ciencia griega de los siglos

---

como a través de todos esos siglos hubo dos tendencias: la de egipcianizar Grecia o la de defender la autoctonía de ella. Este doble movimiento es seguido por Hartog desde Herodoto hasta Filostrato, entre los siglos II y III d.C.

121 *Ibid.*, p. 93. El espacio circular y centrado es lo que organiza las nociones de simetría, de paridad, de reversibilidad; la *polis* isonómica circunscribe un espacio público donde son reglamentados los asuntos comunes del demos, este modelo geométrico les servirá a los griegos para todo, desde para pensar el mundo, así como para definir la salud como isonomía entre elementos antagónicos, concebir la tierra, o construir representaciones de la *oikoumene*, donde el centro se encuentra valorizado.

VI y V a.C. hace énfasis en la relación que guarda la naturaleza (*phusis*), lo dado, con las costumbres y leyes elaboradas por los hombres (*nomoi*). La *phusis* incluye la naturaleza, los climas, la relación norte-sur, centro-confines. También incluye, o más bien influye en la naturaleza de los pueblos, en la dureza de carácter o en la molicie. Esta a su vez es asociada con la riqueza, así como la dureza con la pobreza. Desde luego, explica Hartog, todo esto no se explica de manera unívoca, no hay fórmulas fijas y cuando la realidad no les aparece tan evidente como en la teoría, la explican por medio de una red de categorías para salvar las diferencias o desviaciones. Por otra parte, no pensemos que Herodoto trabaja empíricamente; más que investigar rigurosamente bajo evidencias visuales u orales a los pueblos que describe, busca corroborar lo que su *theoría*[122] le ofrece. De hecho, una de las conclusiones que Hartog encuentra en la construcción de la alteridad es que el relato de los viajeros griegos, desde Homero, y pasando por toda la historiografía griega y latina, no busca cuestionar su *sophia*, sino más bien confirmarla. Diríamos que su experiencia es retórica, entendiendo por esto el conocimiento a partir de una lógica no empírica. Un tipo de experiencia científica, característico de la modernidad, es aquél que genera su conocimiento partiendo de la comprobación empírica, sensible, cuantificable y medible, confrontado rigurosamente con la teoría que se propone, de manera que si lo observado no lo rectifica, la teoría es inválida y se debe elaborar una nueva teoría. Los griegos procederían al contrario, si su teoría no es validada por la experiencia, ellos buscarán las causas del por qué la realidad no coincide, pero no dudarán de la verdad de su teoría.

Consecuentemente, la medida estaba ya dada; con la categoría griego-barbaro, Herodoto medirá todo lo que le resulte diferente. Con el concepto de *phusis* se destacará el factor climático, la espacialidad simétrica, la relación centro-confines, el carácter o

122 *Ibid.*, p. 98. El primer sentido de *theoria* en griego es viajar para ver.

la naturaleza de los pueblos, etcétera; y con el de *nomoi* se privilegiarán los géneros de vida, maneras de ser, costumbres y maravillas (*thoma*). En ese sentido los *nomoi* completan o reducen el criterio de humanidad asignado a los pueblos no griegos.

Los historiadores y viajeros que escribirán sobre la *oikoumene* antigua, podrán estar o no de acuerdo con la valoración que Herodoto hace de los bárbaros, pero no cuestionan esta división, la asumen como una categoría dada, como un saber implícito. A Tucídides, por ejemplo, no le interesará averiguar sobre los tiempos pretéritos, pues considera que en el pasado todos eran bárbaros. Los griegos, de alguna forma, habían accedido a la «greicidad», así vemos cómo asume de hecho la categoría griegos-bárbaros, aunque la historia que le interesa escribir es aquélla que se da a partir de «lo plenamente griego». Con esto devaluaba el pasado remoto (cuando los griegos no eran todavía «los griegos»), pues éste no le parecía valioso. Su énfasis va dirigido a relatar lo que a él le toca presenciar, y que piensa sería relevante para las futuras generaciones, pues de esto sí se podía aprender. Este pasado es una especie de lección para quienes leen su historia, es útil, pues se piensa en estas experiencias (la guerra) como repetibles.

A pesar de que la historiografía de Tucídides marcará el camino de la historiografía posterior, pues explica y determina cuál debe ser la utilidad que cumple la historia (historia como maestra de vida), hay una inercia y/o necesidad en las ciudades griegas de contar el pasado desde sus orígenes; esta inercia es explicable por una especie de patriotismo «nacionalista», además de que resultaba una manera muy eficaz de hacer política. Esta historia funciona como relato fundador, en donde se especifica una etiología de topónimos que parten generalmente de explicaciones etimológicas y «míticas».

Desde Platón y luego con Aristóteles, excelencia y clima vienen de la mano. Aristóteles, además, sostiene que el hombre es un animal político; dicho de otra forma, lo humano es vivir en comunidad, en *polis*, quien no puede vivir así o es un bruto o una

bestia. Ambos, por lo tanto, sostienen visiones muy políticas de la categoría griego-bárbaro.[123]

En la época alejandrina se dan cambios, el centro de la mirada del mundo se desplaza a la ciudad egipcia fundada por Alejandro Magno en 331 a.c. Las instituciones que juegan un papel cardinal en la elaboración del conocimiento son el Museo y la Biblioteca de Alejandría,[124] desde allí se ve al mundo y se cataloga la alteridad. En estos siglos fueron copiados, traducidos, reelaborados y corregidos los manuscritos antiguos. Homero fue crucial en esta recomposición del saber.[125] Es un momento importante pues el sabio ya no viaja para conocer, el saber se geometriza todavía más y sabios, geógrafos e historiadores, comprendidos dentro del oficio de «gramáticos», elaboran y construyen la *oikoumene* desde las bibliotecas. En estos momentos ver es leer y saber es corregir. La greicidad se ha extendido, ahora se comparte como «helenismo». Cabe pensar que la greicidad se puede obtener; empieza a ser una categoría más cultural; aparece como algo que se puede aprender.

Por otra parte, se ve la elasticidad del binomio, pues cuando la democracia deja de ser una realidad, la realeza se revaloriza. De ahí en adelante un rey puede ser más o menos tiránico si gobierna con una legislación detrás de él, pero ya no será un criterio

123 *Ibid.*, p. 95. En 479 la greicidad se entendía como «tener una misma sangre, el mismo lenguaje, santuarios y sacrificios comunes (*koina*) y costumbres similares». Era tener un rasgo en común: compartir la vida en la *polis*, ésa era la identidad griega.

124 Tönnes Kleberg, en su artículo «Comercio librario y actividad editorial en el mundo antiguo», en Gugliemo Cavallo *et al.*, *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, pp. 65-ss., explica la importancia del Museo de Ptolomeos, que fue «una de las más soberbias instituciones de la antigüedad, se convierte en una biblioteca de dimensiones universales, que debió de contener en su última época más de 700 000 volúmenes. Fue un centro de investigación filológica y literaria de primer orden, su obligación consistía no sólo en recopiar toda la literatura griega y catalogarla, sino también comentarla científicamente y, sobre todo, preparar ediciones completamente rigurosas desde el punto de vista formal.

125 *Ibid.*, p. 58 nos dice la proporción numérica de los papiros y pergaminos encontrados de los siglos IV a.c. al VIII d.c. y una quinta parte corresponden a los poemas homéricos, predominando los de la *Iliada* sobre los de la *Odisea*.

absoluto para tacharlo de bárbaro. Asimismo, un tirano o un autócrata lo es si gobierna por sí solo, es decir, sin leyes. Con esto la greicidad política de Herodoto sufre un cambio, ahora revela cualidades más culturales que políticas. Entre estos sabios que han revalorado el binomio están Eratóstenes, Estrabón e Hipócrates; este último, en la segunda parte de su tratado, generalizará una teoría climática local a escala de la *oikoumene*. Paralelamente a esto, algunos sabios alejandrinos llevaron a cabo toda una revalidación de Homero, y reiteraron la idea de que el *muthos* era una forma de decir la verdad.

La época alejandrina será el puente entre la historiografía netamente griega y la romana. Lo que ha cambiado es el lugar desde donde se mira, las coordenadas espaciales centro-periferia continúan, pero el centro sufrirá un nuevo desplazamiento. El primer desplazamiento había sido hacia Alejandría, pero en poco menos de un siglo, con las guerras púnicas (principalmente desde la segunda 218-201 a.c.) y desde luego con las guerras de conquista que atraviesan todo el siglo II a.c., Roma comenzará a ganar la escena mundial. Todo esto la pondría en el centro de los acontecimientos del Mediterráneo. Se presenta pues la interrogante: si los romanos no son griegos, pero tampoco se les puede considerar bárbaros, ¿qué son? La categoría griegos-bárbaros es cuestionada y deja de ser operante, pues ¿dónde poner a los romanos?

Hubo varias formas de resolver la cuestión (antes de que Virgilio la resolviera a su manera). Polibio[126] ya no utiliza el binomio griego-bárbaro, pues sabe que ya no explica nada. Él es consciente de que la historia se hace ahora desde Roma, y si utiliza categorías griegas es por ser su cultura, pero de hecho es bilingüe.[127] La obra

126 François Hartog, *Mémoire d'... op. cit.*, p. 176. Polibio, originario de Megalópolis, fue enviado a Roma donde permanecerá desde 167 a 150 a.c. Fue adoptado por la aristocracia romana, y se le presenta como un viajero, un hombre que a imitación de Ulises, recorrió el mundo. Defendió la concepción odiseana de la vida del historiador.

127 Las implicaciones del bilingüismo son estudiadas por Michel Dubuisson en «La

de Polibio analiza cómo la historia se había convertido en un gran cuerpo viviente, y cómo los eventos de Italia y de África se entrelazaban con los de Asia. Esto le obliga a cuestionarse sobre el punto desde donde se articulaba la historia, el reconocimiento de que ahora Roma lo lleva a reorganizar este nuevo espacio, que también incidirá en una nueva temporalidad, cuestiones que serán la meta de su empresa historiográfica. El adjudica el cambio a la acción de la fortuna (en otra parte hemos visto cómo su obra sugiere una nueva formulación de la idea de justicia, como ordenamiento del mundo: una espacie de fortuna-justa). Polibio fue testigo del descentramiento de la mirada griega al espacio romano, comprendiendo que todos los eventos se inclinaban hacía un mismo lado: el domino ineluctable de la soberanía de Roma.

Si Polibio ya no acude en su obra a la distinción griego-bárbaro y la barbarie para el romano seguirá existiendo, ¿contra qué la oponen? Denis de Halicarnaso, historiador griego del siglo I a.c., asume a los romanos como auténticos griegos. El tiene el oficio de rétor en Roma, enseña griego y entiende la greicidad como cultura, lo que significa no reconocer ni ligar la greicidad con cuestiones de naturaleza. A pesar de esto, Denis busca identificar a los aborígenes itálicos con griegos venidos de Acadia en épocas anteriores a la guerra de Troya (se trataba de borrar toda evidencia que ligara la naturaleza de los romanos con los etruscos). Con esta tesis emprende su confirmación «empírica» y «encuentra» que en las genealogías, etimologías y testimonios de algunos rituales romanos hay evidencia del carácter y, por lo tanto, precedentes griegos. De esta forma Denis convierte a los romanos en depositarios y herederos directos de la cultura griega. Otra forma de unir a ambos pueblos en antecedentes únicos fue interrelacionando sus relatos de orígenes. Como puede verse, las *Antigüedades*

grec à Rome à l'époque de Cicéron. Extension et qualité du bilinguisme», en *Annales*, No. 1, 1992, pp. 187-207. Su tesis es que latinización de la lengua y romanización del pensamiento van de la mano.

de Denis se alejan de la historia política de Polibio, Denis de Halicarnaso combina géneros y estilos buscando a la vez placer y utilidad.

Cicerón y Varrón apoyarán la tesis de Denis, y con ellos el desplazamiento llega a su fin. Roma, como ciudad, no será juzgada más a partir de Grecia, más bien las ciudades griegas serán medidas desde Roma, que se percibe como el «cumplimiento» de lo que debe ser la ciudad más acabada. De esta manera se concluía que los romanos eran griegos. Pero esta «helenización» de Roma había conllevado la romanización de la ciudad griega. Virgilio decía que los verdaderos fundadores de Roma no eran ni griegos ni etruscos, sino troyanos, a lo que Denis replicaba: seguramente «no son etruscos, porque son griegos, hijos de griegos y si fueran troyanos también serían griegos».[128]

Más que ver el nacimiento de una identidad independiente, la romana, se asiste al convencimiento de los romanos de que las primeras marcas del conocimiento son griegas (esto era reconocer que «la cultura» había nacido en Grecia), y que ellos, los romanos, eran los naturales depositarios y herederos de esa cultura. Este convencimiento les era confirmado por su éxito en su expansión imperialista, que era vista como el «espaldarazo» de la fortuna hacia una civilización superior, la suya, que había aprovechado los logros de la cultura griega, y que los hacía extensivos a todos los pueblos. El imperialismo romano implicaba la aceptación forzosa de la romanidad o, en su caso, la destrucción de los pueblos que no la aceptaran. La famosa «*humanitas*»[129] practicada por los romanos conlleva esta idea.

128 François Hartog, *Mémoire d'... op. cit.*, p. 200.

129 Paul Veyne, «Humanistas. Los romanos y los demás». En Giardina, Andrea, *El hombre romano*, Madrid, Alianza 1991, pp. 397-ss. La palabra *humanitas* designará a quienes sean dignos de la cualidad de humano. Y esto significaba no ser ni bárbaro, ni inculto, ni inhumano, es cultura literaria, virtud humana, estado de civilización, en muchas ocasiones traduce a la palabra *paidea*.

En el siglo I a.C. es notorio, nos dice Dubuisson,[130] que a pesar de que los maestros griegos en Roma tenían una cualidad inferior que el romano, pues eran esclavos o libertos, la lengua griega era importantísima en el aprendizaje de las clases altas, ya que se enseñaba a los niños como primera lengua. Nodrizas y pedagogos eran griegos; además había otra razón de orden teórico que imponía la enseñanza del griego: los romanos asumían que los griegos habían venido antes que ellos. La gramática latina había sido elaborada a partir de la griega, parecía, pues, normal, siempre empezar por el comienzo.

Pese a esto, los romanos vivían la «excelencia» de su cultura. Hartog afirma que la invención de Roma por los intelectuales era la confirmación de que la *polis* más acabada y perfecta era ella, aún frente a Atenas, la mejor ciudad griega. Polibio la había inventado como historiador, Estrabón como geógrafo, Denis como arqueólogo y Elio Arístides como rétor.[131]

Así es como el binomio romano-no romano desplazará al de griego-bárbaro. Y en una nueva reelaboración espacial será romano, inclusive, aquél que nunca haya pisado Roma. La romanidad puede estar descentrada, se puede ser plenamente romano y vivir en Hispania o en África. La ciudadanía romana habría venido a romper la visión angosta de la primera greicidad de las pequeñas *polei* griegas. Por desplazamiento, Roma podía estar en todas partes y eso volvía evanescente su «esencia», ya que estar en todas partes implica no estar efectivamente en ninguna. El desvanecimiento de las fronteras que había marcado en forma tan abstracta Homero, que delimitaría de otra forma Herodoto y que en tiempos alejandrinos se buscó en lo concreto del periplo, se había ido dilatando con la *oikoumene* y la ciudadanía romana. El cristianismo, en su momento, elevaría la «verdadera» ciudadanía

130 Michel Dubuisson en «Le grec à Rome à l'époque de Cicéron. Extension et qualité du... *op. cit.*, p. 196.

131 François Hartog, *Mémoire d'... op. cit.*, p. 208.

a nivel celestial. Pero en algo no hubo cambios: occidente, desde los griegos hasta muy recientemente, no creó una manera de darle su lugar al otro, ni siquiera permitió asignarle un lugar, lo que hizo fue hablar siempre en *su* lugar.[132]

Los criterios de verdad y las formas de argumentar la historia

Se había pensado que la verdad era una experiencia absoluta e igual para toda la humanidad. Por eso uno se refería siempre a *la verdad* en singular. Michel Foucault y Paul Veyne, entre los historiadores, han venido a problematizar esta cuestión: «la verdad, lejos de ser la experiencia realista más simple es la más histórica de todas».[133]

La historia de la ciencia histórica no es la del descubrimiento del método correcto, cada sociedad elabora una forma, la suya, de pensar su verdad y ésta es coherente únicamente al interior de cada sociedad. No podemos pensar que tal cultura era «ingenua», «irreflexiva» o «irracional», sin que estemos aplicando criterios etnocentristas, pues ponemos nuestra ciencia en la cúspide y todo lo demás parecería como el camino que la humanidad ha recorrido para llegar a ella. Esto es lo que se ha venido haciendo. Herodoto era el «padre» de la disciplina histórica, él se encontraba en los orígenes, su verdad era una verdad muy ingenua, misma que se iría perfeccionando por el descubrimiento de mejores técnicas y métodos de investigación. Lo que queremos señalar de nuevo es que la verdad de Herodoto no tiene nada que ver con la noción de verdad de nuestra sociedad. La verdad a través de la historia no es una. Cada sociedad tiene su concepto de verdad que es coherente sólo al interior de sí misma.

---

132 Norma Durán, «La identidad como negación del otro: las memorias de los griegos», en *Historia y Grafía* No. 11, México Universidad Iberoamericana, 1998. p 177. Parafraseamos una cita de Levinas tomada del libro de Hartog.

133 Paul Veyne, *Les grecs, ont-ils cru en... op. cit.*, p. 11.

Dicho con palabras de Paul Veyne,[134] las teorías de Einstein son verdaderas ante nuestros ojos, para nuestra sociedad, que ha construido un determinado programa de verdad: el de la física deductiva y cuántica, pero si estuviéramos en la Grecia homérica, la *Iliada* no sería menos verdadera en su programa de verdad mítica. Lo que Paul Veyne quiere decir es que no hay objeto que en sí mismo sea creíble o increíble, sino que son las sociedades específicas y sus criterios de verdad los que lo hacen verosímiles o no. Nada es real o ficticio en sí mismo. Entre una realidad y una ficción la diferencia no es objetiva. Poner nuestra verdad en el centro del universo revela sólo un etnocentrismo y una intolerancia propia de nuestra cultura hacia la alteridad, en este caso, las culturas del pasado.

La historia decimonónica, que nace como «ciencia de la historia», fincó las pretensiones de verdad de su disciplina en que se hacía sobre fuentes o documentos, ya fueran de primera o de segunda mano. La primera distinción que salta a la vista, frente a los historiadores grecolatinos, es que ellos nunca pretendieron tal cosa. Un historiador antiguo no cita jamás sus fuentes, y si lo hace es muy raramente. Además, si esto último ocurre es por razones muy alejadas de las nuestras. La historiografía positivista «descubre» el acontecimiento,[135] el hecho histórico lo deduce de los documentos. No es este el espacio para mostrar que todo era más complicado de lo que los historiadores positivistas pensaban, pues desde Nietzsche, luego Max Weber y más recientemente Raymond Aron, sabemos que los hechos no están dados, no están ahí para que el historiador los descubra, son construidos. En este siglo se ha planteado toda la complejidad de la narratividad en la historia. Ahora se han hecho estudios que siguen la construcción de la oración narrativa y de la aprehensión del tiempo.[136]

---

134 *Ibid.*, p. 33.

135 Norma Durán, *Historiografía General. Antologías Universitarias*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 141-143.

136 *Cfr.* una breve introducción a esta problemática que trata a los autores más importantes de la temática en Alfonso Mendiola, Norma Durán y Guillermo

La primera de las distinciones es que para el historiador antiguo los hechos están ahí, no hay que «descubrirlos» o «recrearlos» mediante una cuidadosa reconstrucción sobre los documentos; los historiadores antiguos, empezando por Herodoto, relatan lo que ellos han visto directamente, este es un primer criterio. Pero, desde luego, no todo lo pueden ver, y es entonces cuando se hacen contar los hechos. Herodoto viaja en busca de relatos y recopila relatos, mismos que ya contienen formas preconcebidas de la acción. La vista será considerada como primer criterio de verdad y lo escuchado de buena fuente, como segundo. Lo importante es que ellos preguntan por los hechos, ellos no los descubren ni los construyen. Para griegos y romanos los hechos están ahí, no son cuestionados en su existencia.

En cuanto a lo visto, que es el criterio más fiel, todo es más complejo de lo que parece, pues las percepciones visuales son eso, percepciones, y se encuentran acotadas por el lenguaje y la cultura, no existe manera de comunicarlas si no es a través del lenguaje, y éste no es la percepción misma. Por otro lado, los relatos también tienen una estructura lingüística previa, misma que Herodoto no cambiará sino para hacerlos entrar en una trama más amplia que es la de sus propias *Historias*.

El oficio de historiador en la antigüedad es más parecido al de un corresponsal o a un periodista de la actualidad. Este busca primero estar en el acontecimiento para presenciarlo y poderlo relatar o analizar, pero si no lo presenció, tratará de informarse con los testigos más próximos. El comunica objetivamente la información recabada, poniéndole muy poco de su parte, en aras de la misma objetividad. El historiador en la antigüedad escribía para todo público, fuera o no fuera historiador. En la actualidad, la dificultad de todas las disciplinas es su difusión, de ahí que ésta sólo ocurra entre los colegas de la misma. No hay

---

Zermeño, *Metodología III. Historia y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.

una historia profesional que sea para todo público. Lo que sí hay es una publicitación que puede estar destinada a todo público, pero ésta no tiene que ver con lo que el historiador o cualquier científico escribe para sus colegas.

Otra cuestión es que un historiador en Grecia y en Roma escribe o hace *la tradición*. Después de Herodoto, Tucídides pensaba que sólo era posible escribir historia del presente, de lo presenciado, por lo que si una época no había tenido su historiador, ésta estaba perdida para siempre. Por eso se pensaba que los historiadores hacían la tradición, y cómo ésta se acepta íntegramente o se niega. Negar o impugnar a un historiador era cuestionar su autoridad, no era impugnar sus fuentes o parcialmente sus razonamientos, era rechazarlo completamente, en bloque, como se acepta o se rechaza la ortodoxia. He ahí la razón de por qué los historiadores se copiaban unos a otros, ellos copiaban *la* tradición y ésta se aceptaba o no.

La historiografía antigua no tuvo el sentido crítico para diferenciar que una cosa es la tradición y otra los elementos que la conforman: fuentes, leyendas, recuerdos, etcétera, y que pueden ser cuestionados.

Veyne[137] dice que un historiador no cita sus autoridades porque él mismo se siente como una autoridad en potencia. Sugiere que el nacimiento del programa de verdad, en donde la historia es una especie de *vulgata*, viene del respeto que los historiadores sienten por la tradición que les transmiten sus predecesores, esto podría explicarse, dice, porque en Grecia la historia nace de la encuesta y no de la controversia como la nuestra (justamente la palabra historia significa encuesta). Pero, nos dirá Tucídides, un buen historiador no recoge ciegamente todas las tradiciones, escoge y elige las más verosímiles. Tucídides sólo escribirá aquéllas que tiene por ciertas. Por esta razón desacredita a Herodoto, quien transmite indiscriminadamente todos los relatos e incluso

137 Paul Veyne, *Les grecs...* *op cit.*, p. 22.

los superpone. Herodoto por su parte dirá, «...y si yo me veo en el deber de referir lo que se cuenta, no me siento obligado a creérmelo todo a rajatabla (y que esta afirmación se aplique a la totalidad de mi obra)».[138]

Un primer criterio que los historiadores de la antigüedad tendrán para cuestionar lo relatado por otros es lo que Veyne llama doctrina de las cosas actuales: el pasado es parecido al presente o, si se prefiere, lo maravilloso no existe. Nadie, ni historiadores tan variados como Pausanias (o en la era cristiana como san Agustín o hasta Bossuet), dudará de la historicidad de Teseo, lo que sí harán es quitarle lo inverosímil al personaje; Teseo es como cualquier rey de los que tienen frente a ellos. El griego nunca rechazará un relato en su totalidad, ya que no se puede hablar de nada y para nada; por lo tanto, hay que reencontrarles a las historias su fondo de verdad.

Herodoto, por ejemplo, no indaga directamente sobre los dioses, pues tiene muy claro que esas historias están temporalmente muy lejos de él, no cuestiona su existencia, únicamente su capacidad para conocerlas. Asimismo, si alguna historia le es relatada por alguien y le sirve para explicar lo que pretende, la utiliza sin escandalizarse, finalmente él es un devoto, no es ningún hereje, por lo que no es de extrañarse que en su obra se mencionen oráculos, adivinaciones, etcétera. Tucídides, en cambio, no echa mano de estos relatos, pues su finalidad es una historia pragmática, útil a la ciudad en sus decisiones políticas a futuro.

En consecuencia, el discurso histórico nace con una pretensión de verdad distinta de la de otros discursos anteriores, pues esta validación la da la persona que escribe la historia: el historiador. Descubrir cómo se hace creer en el discurso histórico, implica conocer los criterios con que éste se presenta como un discurso que habla de lo cierto, de lo real. Como hemos visto, las formas de validar la historia en Grecia y en Roma son fundamentalmente distintas a como nosotros validamos nuestra disciplina.

138 Herodoto, *Historia*, Libro VII, pp. 152-3.

En el siglo v a.c. coexisten varias formas de pensamiento. Por un lado, permanece un tipo de conocimiento que se valida por la revelación,[139] este saber, que para nosotros es marginal, no es un discurso de la ciudad, ya que pretende tener conocimientos generales o universales dados por revelación. Los saberes que no se confrontan no son saberes públicos, se validan de otra forma. Las religiones mistéricas constituyen una especie de verdad universal adquirida por medio de rituales iniciáticos, es decir, son un saber obtenido no por reflexión o constatación sino por someterse a un tipo de bautismo o iniciación. En la antigüedad los cultos mistéricos representan la permanencia de un pensamiento ordenador mágico ligado a la forma de comunicación que denominamos «mítica».

La ciudad ha elaborado otro tipo de saberes que reflejan su propia constitución isonómica. La ciencia —o filosofía—, por ejemplo, es un conocimiento que se publicita, no se esconde. Se expone para validarse en el ágora o plaza y esta validación es discursiva y argumentativa. Es un conocimiento que pretende ser universal, busca elevarse a lo general y desarrolla medios lógicos de demostración de la universalidad de las situaciones que expone. Es un discurso unívoco que soslaya cualquier tipo de ambigüedad.

La historia, por su parte, no es un saber ni revelado ni pretende ser ciencia de lo general. La historia pretende legitimarse como un discurso verídico y de la ciudad, por lo tanto es un discurso público que se confronta a la opinión de los demás. Sin embargo, no es un discurso universal, ante todo las *Historias* se presentan como un discurso de lo particular. El historiador investiga, indaga, pero no busca la universalidad. Herodoto no pretende, como Tucídides, construir un tesoro para todos, o que permitiera «ver claro los eventos del pasado». El no busca elevarse de lo singular a lo general, ni pasar de lo que se realiza una vez

139 Marcel Detienne, *Los maestros de verdad... op. cit.*, p. 146. Ejemplos de estos saberes son las religiones mistéricas.

a lo que se realiza necesariamente. La historia es un discurso específico de la *polis*, como tal reproduce las prácticas testimoniales de ella, busca un lugar propio que no es ni el de las religiones mistéricas ni el de la ciencia.

Herodoto no pretende la *aletheia* (verdad) propia de los dioses; ese saber total, omnímodo y omnisciente, no es el que busca. Tampoco la *aletheia* de la ciencia pues ésta presupone universalidad, él modestamente busca legitimarse en la *doxa* (opinión), saber que se indaga y se constata (mediante la *opsis* y la *akoe*), pero que siempre está abierto a ser rectificado por los oyentes, a quienes se les invita a dar su opinión.

Sobre la afirmación anterior hay dos posturas que merecen mencionarse. ¿Cuál es la calidad del conocimiento que produce la *doxa*? Y, ¿qué grado de verdad alcanza? Seguimos a dos especialistas del tema: Catherine Darbo Peschanski y Paul Veyne.[140] La primera concluye que la historia no es un discurso que tenga como finalidad lo que nuestra sociedad concibe como verdad; tampoco busca ni la *aletheia* de los dioses, ni la de la filosofía. *Doxa* juega un rol esencial en la investigación pero *no* el de guiar hacia la verdad. El historiador no reivindica el poder de decir la verdad, ésta toma la forma de actividad razonada de colecciones de relatos, pero insiste que su conocimiento deriva de *doxa* y ella es relativa a los informadores. Darbo-Peschanksi sostiene que Herodoto tiene muy claro que la verdad —*aletheia*— pertenece sólo a los dioses, las musas revelan un saber infalible al cual él no aspira. Herodoto averigua, investiga, no pretende obtener información por revelación. Para él, saber es estar bien informado por los testigos más confiables: su persona, que constata visualmente lo que afirma y emite su opinión, y después quién vio y quién oyó de primera, segunda, tercera mano... La verdad a la que puede aspirar es —*or-*

140 Paul Veyne, «Entre el mito y la historia o las limitaciones de la razón griega». en *Diógenes*, México, UNAM, 1981. C. Darbo-Peschanski, *Le discours du... op. cit.*, pp. 164-188.

thotes, atrekeia— una verdad *limitada*, es la que puede alcanzar el ser humano, finito, mortal y por eso parcial y relativa.

Para Herodoto, el juicio de opinión[141] es más importante que el juicio de verdad, ya que éste pertenece a los dioses. Además, hay que recordar que fue hasta el siglo IV a.C. cuando se fijaron los razonamientos lógicos aristotélicos, por tanto en el período anterior; Herodoto no tiene a la mano el instrumental para pretender «verdades aristotélicas». Entonces su saber, lejos de postularse universal o verdadero, pretende ser un *saber de lo particular*, el historiador no puede pretender descubrir la causalidad divina, él trabaja sobre tiempo humano y con constataciones sensibles.

Al dar a su palabra el mismo rol de opinión que al de sus otros informantes, Herodoto deja abierta la obra, invitando al lector a dar también su opinión. Para Darbo-Peschanski ninguna de sus opiniones es recurso *a priori* de verdad. La coherencia de las *Historias* no descansa en la creencia de que den un discurso verdadero absoluto. Su legitimidad, su coherencia, su verdad proviene de ese otro recurso que es la *doxa* y ésta no excluye la diversidad, no implica un discurso único, sino que fomenta la discusión y el debate.[142]

Para Veyne, en cambio, la opinión es la operación implícita del juicio, que en un espíritu calificado alcanza la verdad. Cada lector no está menos calificado que Herodoto para dar un paso más hacia la «verdadera verdad».[143] Para él la tarea de Herodoto sí aspira a la verdad, ya que su labor es seleccionar material, escoger testimonios, informantes, no los junta o colecciona aleatoriamente. Su obra va más allá de esto, y es precisamente por ser anterior a la epistemología platónica y aristotélica que sostiene una «verdad verdad».

141 C. Darbo-Peschanski, *Le discours du... op. cit.*, pp. 127-163. Ella no descarta toda la racionalidad que implica el juicio de opinión; distingue al menos tres tipos de razonamiento: semiológicos, analógicos e hipotéticos-deductivos.

142 *Ibid.*, p. 184.

143 *Ibid.*, ver prólogo de Paul Veyne, p. 10.

Sea que las *Historias* de Herodoto estén más del lado de la opinión o que ésta sea la forma de verdad que se buscaba alcanzar en esta época, ambas son cuestiones que no tienen que ver con el tipo de verdad que buscaba la historia científica. La principal razón sería que el historiador no consulta fuentes para rehacer o constituir los hechos históricos.[144] La historia tampoco la validaba una comunidad de profesionales de la historia, ni había una institución que la cobijara, dictara sus reglas y sus procedimientos. La historia era un discurso que se consensaba entre todos los ciudadanos y cualquiera que tuviera buena pluma podía escribir historia.

En cuanto a los criterios de verificabilidad, en el mundo antiguo los sentidos fueron un elemento fundamental en la epistemología. Desde los filósofos jonios hasta Aristóteles, la vista —autopsia— fue considerada como herramienta privilegiada de conocimiento. La historia como discurso de lo real-particular se legitimará por medio del ver y el oír.

En la historia de Herodoto saber no es elaborar la verdad sino estar bien informado. El historiador para saber indaga e investiga. Los testimonios sobre los que escribe son ciertos por haberlos visto directamente o por haberlos oído por boca de alguien que los vio.

La vista, primordialmente (y después el oído), es la experiencia que fundamenta el saber histórico; ella aporta los datos primarios con los que el historiador organizará su discurso. Por lo tanto, el lenguaje es el que posibilita decir lo que se ve. La mirada es histórica y está subordinada a lo dicible, lo que llamaría Hartog estructura o coerciones de la lengua y que se adivina en las marcas de enunciación. Ellos son los criterios de verificabilidad, y Hartog[145] encuentra cuatro: yo ví, yo oí, yo digo, yo escribo.

144 Para Momigliano ésa había sido la principal distinción con respecto de los historiadores modernos: la confusión entre fuentes de primera y segunda mano. Sin embargo vemos que el concepto de fuentes es ajeno completamente a griegos y romanos, por lo tanto es una cuestión ajena y desconocida para los historiadores antiguos.

145 François Hartog, *Le miroir d'... op. cit.*, toda la segunda parte del libro lo trata y nosotros lo seguimos.

El primero, la vista, aporta la experiencia directa del narrador. Aunque *opsis* significa visión, es también utilizada por aedos y poetas, ellos contemplan otro tipo de visión: lo invisible, el ensueño, un tipo de memoria revelada. Herodoto deja muy claro que *su* visión no tiene que ver con la de los poetas, su visión es una visión sensible. Él piensa que describir es ver y hacer ver. Lo que autoriza la descripción es el ojo del narrador, como si el ojo hablara y dijera lo que ve; es el testimonio visual el que produce el efecto de persuasión, el que da la certeza de que lo visto es verdadero.

El testimonio visual condiciona a un tipo de historia: a la historia contemporánea, pero Herodoto no se suscribe exclusivamente a ella, por eso acude al yo oí: *akoe* (oído), éste es quien puede dar un relato de las acciones de los pueblos y de los hombres en el pasado. El «yo oí» testimonia lo que otro vio, significa: «me he informado con personas que dicen haber visto» y conlleva menos compromiso. El informarse con personas que dicen haber visto, no es una observación directa y puede multiplicar al infinito el número de intermediarios. El que menos certeza ofrece es el: «se dice que...» Hay toda una serie de niveles de verosimilitud en estos testimonios. Darbo-Peschanski[146] nos dice que hay un predominio de lo grupal sobre lo individual, del grado de relación que el informante tiene con los griegos, de la credibilidad que ofrece un pueblo más antiguo, como los egipcios, sobre la credibilidad de los pueblos «jóvenes» (escitas), etcétera. Para Tucídides no existe más que la historia presente, pues atender al informador oral implica dejarse llevar por el embrujo de la palabra y ésta no es confiable, por eso calificará a Herodoto de mentiroso, y de mitógrafo. La palabra «mito», desde la perspectiva de Tucídides, significa ahora lo no creíble, lo que no se ha visto por uno mismo. Lo visto por el narrador certifica una narración que será útil a la ciudad, pues supone una historia que puede repetir los mismos errores. Tucídides, inversamente a Herodoto, está comprometido

146 C. Darbo-Peschanski, *Le discours du... op. cit.*, pp. 95-ss.

con la escritura. El mundo de Herodoto, poco más de una generación anterior, contemplaba un mundo en pleno mestizaje entre la oralidad y la escritura. La obra de Herodoto revela la oralidad. Por la circularidad que presenta aparece como un diálogo abierto. Efectivamente, las *Historias* eran más que leídas, oídas en voz alta por un auditorio que podía finalmente opinar.

¿Por qué fincar toda una práctica de investigación en los testimonios visuales u orales? Herodoto no se sale de su tiempo. El derecho ha evolucionado, las prácticas exclusivamente ordálicas ya no son las que imperan. Los testigos, las pruebas, los juicios, los testimonios tienen ya gran peso en la *polis*, por ende, los *logoi*, en las *Historias* reflejan estas prácticas y cambios. Tienen el mismo valor de testimonio, entendido como práctica judiciaria. El testigo es todo un instrumento que valida o no la práctica jurídica y la histórica. Herodoto utiliza lo que tiene a la mano para fundamentar su nuevo saber.

La escritura pesa en las *Historias* de manera distinta. La obra se escribe precisamente para que no se olviden las obras de griegos y bárbaros:

> Esta es la exposición del resultado de las investigaciones (*historiai* en griego) de Herodoto de Halicarnaso, para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce.[147]

La historia, por lo tanto, no es un saber que se fundamente en la escritura, aunque su función testimonial finalmente será fijar las cosas por escrito. No obstante, una cosa sería fijar las cosas por escrito para que no se olviden y otra elaborar un saber a partir de la escritura, queda pues claro que la historia antigua *no se hace desde la escritura*, Herodoto puede mencionar en su obra tal o cual ins-

147 Herodoto. *Historias, op. cit.*, p. 85.

ción, sin embargo, sabe que éstas pueden mentir, la evidencia más contundente para el historiador antiguo es la vista. Incluso en el libro II que habla de Egipto, país en el que existen libros, Herodoto sabrá porque los sabios egipcios le *dicen* de lo que hablan sus inscripciones y papiros, es decir, él se informa de quien «sabe decir» esos papiros. Herodoto nunca dirá saber por la escritura. Siguiendo a Hartog,[148] no podemos adscribirle a Herodoto, ni siquiera cuando habla y escribe sobre de Egipto, un saber por la escritura. El saber archivístico o documental es viable hasta el siglo XIX. Serán necesarios siglos de cultura escriturística y la necesidad de fincar los orígenes de los estados modernos para concebir una historia que se construya con documentos. Del saber por haber visto y por haber oído al saber por haber leído hay muchos siglos.

La tercera marca de enunciación es el yo digo. El decir yo vi, no implica, para la sociedad actual, el acceso exclusivo o único a lo real y verdadero, pero en el mundo griego la historia sí se fundamenta en lo visible y lo invisible a la mirada. Sabemos sin embargo que hay una serie de mediaciones en la operación del ver al decir, y más aún en la cuarta marca de enunciación: «yo escribo». ¿Qué de lo visible es dicible y más aún escribible? Para Hartog es esto lo que está en cuestión: veo, digo, digo lo que veo, veo lo que puedo decir, digo lo que puedo escribir. Lo central son los recursos comunicativos del lenguaje y éstos se fabrican según las específicas percepciones sociales. El orden del discurso es el orden de la lengua: «el espacio [y el poder, dirá después] se orienta culturalmente... es un espacio de la lengua... la lengua hace la descripción... funciona como modeladora del espacio, entre el orden de las palabras y el ordenamiento de los pueblos y de los lugares, la lengua hace al espacio».[149] En el caso griego es un espacio comunicativo isonómico y etnocentrista, por lo tanto los relatos están fabricados como una retórica de la alteridad en las que el espacio

148 François Hartog, *Le miroir...op. cit.*, p. 291 y ss.
149 *Ibid.*, p. 354-355.

de los relatos se dan como representación del mundo y el historiador diseña las figuras, hacer ver, hacer saber... Las *Historias* de Herodoto revelan un código del poder y del espacio, construido por medio del lenguaje que guarda toda una retórica y contiene el saber compartido, perdido para nosotros. El historiador para descifrarlo trabaja al revés: parte de un *corpus* dado que encierra claves, códigos, saberes compartidos que apuntan y describen «extrañezas», cosas que no sorprenden al griego antiguo, pero sí a un lector moderno. A partir de esas rarezas Hartog trabaja, tratando de desentrañar la urdimbre, lo que da cuerpo a esos relatos revelando los códigos comunicativos de la sociedad antigua.

Resumiendo, los criterios de verificabilidad con que se fundamentan las *Historias* de Herodoto son: la vista y el oído. La primera circunscribe a una historia contemporánea o reciente con la función específica de «decir» y ser útil a la ciudad. La segunda alarga el discurso histórico en tiempo como en espacio, sin evadir tampoco la misma función de utilidad ciudadana: traducir la alteridad. Los dos criterios fundamentales nos remiten a un tipo de producción exclusiva que dio forma a la historiografía antigua. Comparativamente, el espacio que posibilita este tipo de discurso, será diferente a otros espacios que construyen un discurso histórico. La continuidad de éste es perceptible en el mundo romano, donde veremos continuidades y rupturas. Estas últimas serán más evidentes con la cristianización del imperio romano, pues los espacios comunicativos sufrirán una transformación radical al desvanecerse la vida urbana, esto desde luego, será más evidente en la parte occidental.

Para completar este apartado analizaremos brevemente los mecanismos explicativos que Herodoto y, en general, los hombres que escriben historias en la antigüedad utilizan para nombrar la alteridad; en otras palabras, para «conocer» o nombrar al otro.[150] Desde luego, no existe una unificación en los modelos de

150 François Hartog, *Mémoire d'Ulisse... op. cit. y Miroir d'Herodote, op. cit.*

estas miradas y se pueden apreciar matices y cambios en la consideración de éstas a través del tiempo. El primer mecanismo es la descripción. Describir es volver visible, hacer ver. Esto, hemos dicho, se hace por medio del ojo y el oído. En la descripción se señalan los rasgos que se quieren hacer ver, rasgos que tienen que ver con lo que caracteriza a lo griego. La descripción generalmente habla sobre la carencia de lo descrito. El griego al formularse relatos construye el mundo de manera narrativa, es decir, lo traduce a los lectores. Las descripciones u observaciones del mundo se vuelven verosímiles al utilizarse recursos como la medición, el cálculo, la cuantificación... estos mecanismos aparecen para reforzar la credibilidad. Frecuentemente Herodoto calcula distancias en medidas griegas (estadios), en jornadas de camino o de navegación a remo. En la descripción se utiliza mucho el recurso de las analogías o paralelos, que es una forma de hacer ver, como si uno estuviera en el lugar. Decir que tal cosa es similar a tal otra, es ponernos frente a lo propio conocido, no frente a lo otro desconocido.

Además de la descripción está la nominación, al decir al otro se piensa que se le conoce. Esto es muy claro cuando Herodoto, por ejemplo, se refiere a los dioses de los otros pueblos: frecuentemente leemos que tal dios extranjero es determinado dios griego, con este mecanismo familiariza la deidad del otro pueblo, la vuelve una deidad conocida. Hacer una clasificación del panteón ajeno es realizarla en el propio. Siempre se parte de lo griego, por tanto el panteón de referencia o la unidad para ver al otro, es lo griego. Con esta traducción se impone a la alteridad toda una urdimbre con la cual se descifra y se construye al otro.

Otras formas de descripción son la inversión y la simetría, procedimientos que actúan de manera analógica y contraria. La simetría funciona en Herodoto al describir los espacios. Su *oikoumene*, por ejemplo, es simétrica e inversa. Herodoto piensa la tierra como un disco plano sobre el cual el sol describe un arco. Lo que existe al norte existe al sur, pero de forma contraria. Ex-

plicamos: en ambas partes existe un gran río, en el norte sería el Istros (Danubio) y en el sur el Nilo. El Mediterráneo funcionaría como un ecuador, es decir, explicaría las cualidades de inversión: en el norte el clima es frío, al sur es caliente. Esto produce efectos inversos en los pueblos que habitan estas regiones. Si en el norte están los escitas, en el sur están los egipcios. El norte es joven, nuevo e ignorante; el sur es antiguo y sabio. Esta antigüedad los lleva a pensar a los egipcios como inventores. De esta forma podemos ver la trama tan complicada que liga los razonamientos del griego y cómo funciona la analogía como método de invención y mecanismo de explicación.

La excelencia propia, lo griego, se explica por una geometrización del pensamiento que privilegia el centro. Espacialmente hablando, Grecia ocupa el centro de la *oikoumene*, cuestión que también sugiere la excelencia de los *nomoi*, costumbres y leyes griegas (y luego romanas). Su colocación espacial como «ombligo del mundo», así como la centralidad de sus *nomoi*, le otorgaba por antonomasia, el criterio de lo plenamente humano. Ciertamente, a través de la historia, les fueron reivindicadas algunas formas de excelencia a los pueblos de los confines. Los cínicos, por ejemplo, alabaron sus formas sencillas de vida, su dietética, pero fue más común la seguridad de la excelencia del centro. Si escitas y egipcios fueron el paradigma perfecto de los extremos opuestos (por simetría antitética absoluta), en el núcleo central, la naturaleza no es ni completamente fría como con los escitas, ni tan calurosa como la de los egipcios, Grecia tiene un clima templado. La larga duración de la cualidad de centralidad, tan importante para Grecia, será traspasada a Roma y luego a Europa. El centro no sólo ha cambiado de posición, sino que se ha extendido, así como la excelencia que conlleva.

El concepto de mezcla les permite analizar toda una serie de pueblos más, que se acercan o se alejan de la perfección del griego. La mezcla es en general un factor favorable, ya que sólo los pueblos que están en los extremos la rechazan, una dosis equi-

librada de ella puede dar buenos resultados. La mezcla de climas con humores dieron combinaciones que facilitaron diversas explicaciones del carácter y temperamento de los pueblos. Este concepto tendrá una larga historia y se utilizará como factor explicativo de ciertas cuestiones como la justificación y defensa de la excelencia asiática de Jonia (recuérdese que los griegos opusieron Asia como paradigma de la barbarie, frente a Europa «paradigma de lo civilizado).

Si la descripción, la analogía (simétrica e inversa), la nominación, los conceptos de mezcla y centralidad han sido fundamentales en las formas de explicación de los historiadores griegos, también serán aplicadas invariablemente a *phusis* y *nomoi* (naturaleza, leyes y costumbres) de los pueblos observados. Con todos estos mecanismos conceptuales el historiador de la antigüedad escribirá sobre los espacios geográficos, géneros de vida, maneras de ser, costumbres, maravillas, ritos, sacrificios, costumbres sexuales, etcétera. Siempre desde la única unidad concebible para ellos, lo griego, después la romanidad.

Historiografía grecolatina

En este inciso queremos plantear si es válido hablar de historiografía grecorromana. Dicho de otra forma, ¿son generalizables las características de la historiografía griega con la escritura de la historia realizada en la Roma republicana o en la imperial?

La primera respuesta sería no, pues cada espacio social, cada etapa histórica no puede ser sino fiel a sí misma. Sin embargo, desde esta premisa casi no podríamos hablar de nada. El historiador necesita hacer seguimientos y ver dónde ocurren rupturas. Ambas, continuidades y rupturas, son absolutamente artificiales, no fueron pensadas así cuando ocurrían. Sobre todo porque nuestra posición es la de observar desde el futuro del pasado, y esto precisamente es lo que nos permite hacerlas. La historiografía actual se cuida mucho de las generalizaciones. Ya

desde Finley[151] había una reflexión sobre ellas. Se hablaba de generalizaciones conceptuales: ¿era posible utilizar las palabras: comercio, clase, imperio, democracia, nación, etcétera, para las sociedades antiguas?

La conceptualización de la historia *magistra vitae* queda plenamente formulada con Cicerón, aunque hemos dicho que él no es el creador, pues la función utilitaria de la historia está explícitamente expresada desde Tucídides. En ese sentido sí podemos hablar de toda una continuidad del discurso histórico griego y romano, inclusive con el medieval y el del renacimiento. Reinhart Koselleck[152] analiza esta cuestión y ve como la historia, desde su nacimiento hasta el siglo XVIII, tuvo una función eminentemente didáctica, se pensaba la historia como una especie de receptáculo de múltiples experiencias ajenas, las cuales podíamos hacerlas nuestras al estudiarlas. Dicho de otra forma, la historia nos liberaba de repetir las consecuencias del pasado y no incurrir en las mismas faltas anteriores.[153] Fue la Revolución Francesa la que vino a romper la evidencia de este régimen de historicidad, del que hemos hablado en otra parte.[154]

Tanto para el griego como para el romano, escribir historia no es escribir «lo que verdaderamente sucedió» sino lo que sea útil a la ciudad. La historia, además, es el género literario que más contribuye a conformar la identidad ciudadana, pues forma élites; es un ejercicio que todo hombre público debe cultivar, ya sea leyendo (o escuchando, en lecturas públicas) o escribiendo. La historia es un ejercicio retórico en ambas sociedades.

Por otro lado, sabemos que la sociedad romana siempre pretendió legitimarse como la sucesora de la cultura griega: «Roma es un pueblo que tuvo por cultura la de otro pueblo, Grecia.

151 M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 91-113.

152 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós Básica, 1993, PP 41-ss.

153 *Ibid.*, p. 42.

154 Ver introducción de este capítulo y también, Hartog, François, «Le temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?», en *Annales, ESC, op cit.*, pp. 1219-1236.

La voluntad de poder de la clase gobernante romana era tan fuerte, que se apoderaba de los valores ajenos como si fuera un botín, nunca tuvo miedo de perder su identidad nacional, ni de desprenderse de su herencia cultural, no fue ni xenófoba ni integrista».[155] El espacio político también es similar en cuanto a que ambos se dan una identidad «democrática».[156] En Grecia era la *polis*, en Roma fue la *civitas*. Todo se hace por y con relación a ella. El censo romano sirve para dar un lugar específico a cada ciudadano; el acceso a puestos y a magistraturas se otorga con relación a quien paga más impuestos a la ciudad: quien más le da, más merece. Esto se realiza contabilizando las propiedades y el peculio de los ciudadanos, quien más tiene, más paga. En la sociedad romana no se da el deseo de evadir los impuestos, pues lo que se busca es *status*, no fortuna. La riqueza está justificada pues sirve a la ciudad, otorga un alto *status* a quienes la poseen, pero no es un fin último; es el acceso a los puestos, al senado y a las magistraturas. En democracias de tipo geométrico, gobiernan quienes aportan no sólo su tiempo sino su riqueza y ellos son los ciudadanos de primera clase (Nicolet cuenta hasta cinco clases de ciudadanía, la última es la *plebs*, la que no tiene bienes materiales).[157] Paul Veyne,[158] por su parte, explica que el evergetismo, compromiso de dar «*pan y circo* a los ciudadanos pobres de las ciudades, es una especie de subvención que dan los grandes magistrados romanos para su ciudad, era la justificación de la 'democracia geométrica'».

155 Paul Veyne, «El imperio romano» en Ariès, Philippe y Georges Duby, *Historia de la vida privada. Tomo 1. Del Imperio Romano al año mil*, Madrid, Taurus 1988, p. 15.

156 Sobre todo en cuanto a la referencia de un espacio de lo público y la «sacralización» de la ciudad. *Cfr.* Christian Meier, *Introducción a la... op. cit.*, y Claude Nicolet, *Le métiere de citoyen dans... op. cit.*

157 Para una síntesis del libro de Claude Nicolet, *cfr.* Andrea Giardina, *El hombre romano, op. cit.*, allí Nicolet expone su tesis de manera muy esquemática en el artículo titulado: «El ciudadano».

158 Paul Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976.

En cuanto a la fabricación del discurso histórico, podemos decir que a partir del siglo III a.C., la forma de hacer historia de griegos y romanos irá de la mano; pero en tiempos anteriores, los romanos, aunque muy helenizados, desarrollaron también otras influencias y una tradición propia para contabilizar el tiempo y formar una especie de *records* sobre los acontecimientos pasados (anales). Mientras los griegos prefirieron usar la secuencia generacional para medir el tiempo, para los romanos, pasado y presente estaban unidos a través de memorias y recuerdos de la *gens* y de la familia, ellas fueron una especie de *fuentes* que inspiraban piedad y ofrecían *exemplas* históricos como estándares de conductas corrientes. Estas tradiciones familiares eran verdaderos retratos de familia que exaltaban el ego aristócrata. El romano apreciará siempre las recopilaciones de hechos y dichos memorables,[159] que en un momento pudieron incluirse en las historias por su función didáctica.[160]

La tradición analística romana fue una especie de contabilidad temporal que regulaba las festividades religiosas; era una forma de calendario que contabilizaba los años. Estos anales eran producidos por grupos sacerdotales, que según su especialidad religiosa (ya fueran propiciaciones y ritos agrícolas, procesiones, comida, ceremoniales, auspicios, etcétera) se elaboraban en los colegios e instituciones religiosas.[161] Los pontífices supervisaban estos grupos y el sumo sacerdote, el pontífice máximo, compilaba listas maestras de aquellos días en que las leyes sagradas permitían

159 Esta especie de archivos familiares está más cerca de la poesía, es un lirismo apologético que se volverá a encontrar en la época de Augusto. *Cfr.* Jean Marie André y Alain Hus, *La historia en Roma*, Madrid, Siglo XXI, 1983, p. 15.

160 Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 92. El también se refiere a dos formas de composiciones históricas existentes en Roma antes de que se asuma la tradición historiográfica griega. Estas son: las canciones de los banquetes en honor de los grandes hombres y los anales pontificales.

161 Breisach, *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*, Chicago, University de Chicago Press, 1994, p. 42.

negocios y transacciones (días fastos) y señalaban días prohibidos (días nefastos). Los antiguos decían que estos anales habían inspirado a los primeros historiadores romanos, que imitaron su estilo frugal, y que estos libros fueron recopiados y amplificados en 80 libros llamados *Annales Maximi*.

Aproximadamente hacia 304 a.c., los *records* escritos en tablillas de madera eran exhibidos en los *regia*, supuesto palacio de Numa Pompilio y residencia del *pontifex maximus*. Los *Annales Maximi* gradualmente empezaron por incluir los nombres de altos oficiales, datos sobre funciones religiosas, muerte de sacerdotes y nombres de sus sucesores, notas sobre incendios, inundaciones, hambrunas, batallas, leyes y tratados.[162] Sin embargo, es necesario apuntar que estos 80 libros de *Annales Maximi* parece que nunca fueron publicados, y que muy pocos los podían consultar.[163] Cubrían, se cree, los años entre el comienzo de la república, en el siglo V a.c. y el gran pontificado de Mucius Scaevola (130 a.c.), cuando la redacción fue abolida. Por otro lado, está abierta la discusión sobre el tipo de contenido que guardaban, si eran documentos privados o eran públicos, así como sobre la función que tenían. Mientras unos especialistas se inclinan a pensar que tenían función informativa, otros sostienen su función administrativa y algunos más que era una especie de código de jurisprudencia sagrada.[164]

Según Scheid,[165] este tipo de historiografía era una historia dividida, como cortada en rebanadas, una historia de lo inmediato y del pasado reciente. Los autores serían personajes públicos y su historia iría conforme a este contexto. Los individuos estaban casi ausentes, eran meros referentes cronológicos. Su causalidad

162 *Ibid.*, p. 43.

163 John Scheid, «Le temps de la cité et l'histoire des prêtes. Des origines religieuses de l'histoire romaine», en Marcel Detienne (comp.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, p.149. El escritor Valerius Antias, que escribía a comienzos del siglo I a.c., habría sido el último en consultarlos antes de que fueran destruidos, probablemente por un incendio.

164 *Ibid.*, p. 150.

165 *Ibid.*, pp. 155-6.

era de alguna forma dada por anticipado, porque todos los eventos dependían y testimoniaban la voluntad de los dioses: era una historia de las relaciones de Roma con sus dioses, y ellos debían de justificar la acción de las autoridades. Era una historia selectiva y no daba cuenta de la actividad legislativa y judiciaria del pueblo romano ni de su actividad diplomática. Por otra parte, la crónica no explicaba nada, sólo contaba el hecho inmediato, cuya causa primera era la cólera o benevolencia divina Estos anales no tenían ni glosas de anticuario ni rasgos de gramáticos, tampoco explicaciones etimológicas ni etiológicas y, menos aún, contaban «mitos» como en la historiografía griega.

Quienes sacaron provecho de ellos probablemente fueron anticuarios y analistas, ellos descubrieron los fastos de los magistrados de tiempos antiguos, y como cada documento estaba datado, encontraron el recuerdo de calamidades y batallas. Pero desde luego no fueron lo que los historiadores decimonónicos hicieron de ellos: verdaderos «archivos» en los que habían trabajado para descubrir los eventos pasados.

André y Hus[166] hablan de una analística romana «laica» elaborada desde el siglo III a.C., durante la segunda guerra púnica, ella estaba dirigida contra historiadores procartagineses. El pionero de este género «nacionalista» era Fabius Pictor, quien escribía en griego y se remontaba hasta la fundación de Roma. Sin embargo, esta analística está del lado de la historiografía griega. Fabius Pictor escribió en griego, tal vez para evadir la acusación de barbarie y, según Momigliano,[167] porque la tradición histórica romana le parecía poco satisfactoria. Además de que el griego era el lenguaje de la historiografía y la lengua en que se conseguía más información sobre Roma (Polibio, nuestro historiador griego, ya escribía sobre Roma en la misma época). Los griegos eran los especialistas de los «orígenes nacionales». Ellos formulaban

166 Jean Marie André y Alain Hus, *La historia en Roma, op, cit.*, p. 16.
167 Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern...*, pp. 97-9.

problemas, coleccionaban evidencias, de hecho tenían un género literario sobre la fundación de las ciudades. Desde el siglo v a.c., los orígenes de Roma se vuelven una cuestión importante para los griegos. Helénico[168] ya había hecho un relato sobre Enéas, su arribo a Italia y la fundación de la ciudad; además en la iconografía de las vasijas, Enéas está ya presente desde el siglo vi a.c. Fabius Pictor[169] tomará algunos de estos relatos en su obra, evidencia de que la influencia griega venía a poner orden a la tradición analística romana.

Otros romanos siguieron a Fabius en su empeño de escribir historiografía romana en griego, aunque pronto Catón demostró que era posible usar el latín para el mismo fin. Sus *Orígenes* fueron latinos de lengua, y griegos de espíritu.[170] También en esa época alguien decidió traducir los anales de Fabius al latín, y ya desde el siglo ii a.c. fue corriente encontrar historiografía de tipo griego escrita en esta lengua. Para Momigliano, Roma nunca reaccionó espontáneamente a su pasado, y siempre se vieron a través de la mirada de los griegos. Los romanos se obsesionaron con la comparación con los griegos y con los modelos clásicos. El mejor ejemplo de esto son las *Vidas Paralelas* de Plutarco. Este tipo de biografías analógicas o paralelas tendría una larga influencia en la historiografía medieval.

Los romanos, al igual que los griegos, no se ataron a la noción de historia contemporánea, pues ellos también tenían un profundo sentido de la tradición y de la continuidad. Igual que los griegos, los romanos no fueron críticos con respecto a su pasado remoto y, aunque cultivaron la historiografía tipo griega, también conservaron la escritura de anales, que continuó con la tradición de los anales pontificales. Tito Livio habría de ser uno de sus mejores representantes.

168 *Ibid.*, p. 101.

169 Ernest Breisach, *Historiography... op. cit.*, p. 46. La obra de Fabius Pictor ha llegado a nosotros muy fragmentada, escribió sobre el pasado de manera cronológica año tras año, lo que explica que Cicerón se refiera a ellas como *anales griegos*.

170 *Ibid.*, p. 106.

En otro apartado vimos cómo la mirada de los griegos había seguido cierta categorización que se había establecido desde la época homérica. En su momento hicimos un seguimiento de estas categorías, sobre todo las de griego-bárbaro, centro-periferia, humano-menos humano, etcétera. Con el advenimiento de Roma en la escena mundial se dieron serias mutaciones de esa mirada que sólo refería lo griego y que era el punto de partida de su observación. Desde el siglo III a.C., el centro de esta mirada ya no está en Grecia, primero se trasladó a Alejandría y después a Roma. Subsecuentemente con la dilatación del imperio, Roma se extiende a cualquier lugar donde haya ciudadanos romanos. Por otra parte, la unidad con que se «mide» la alteridad y desde donde se escribe la historia, ahora es Roma. Ya desde Polibio la idea de una historia universal se vuelve viable, pues, según él, la *oikoumene* tiene un sólo fin: el dominio de Roma como destino ineluctable de la fortuna. En otro espacio Darbó-Peschanski nos ha demostrado cómo esta fortuna era una nueva forma de imponer aquella *diké*, que en Herodoto es el factor que estructura sus *Historias*. Para Polibio, la hegemonía romana es justa, pues la detenta el pueblo que ha demostrado con sus instituciones ir a la cabeza de la civilización.

En la construcción de la identidad romana habían intervenido muchos personajes, entre ellos estaría Polibio, que en su historia colocará a Roma en el centro del mundo, cuestión que posibilita una Historia Universal, por su función conquistadora y por ser el lugar que organiza la escritura de la historia. El pasado mítico, el de los orígenes, lo había indagado Denis de Halicarnaso, quien había «encontrado» los lazos de las tradiciones griegas con las romanas; con esto aseguraba los puentes entre Grecia y Roma, haciendo de los romanos los legítimos herederos de los griegos, pues finalmente había convertido a los troyanos en griegos. Estrabón, como geógrafo, se dedicó a describir y definir, mediante la aplicación de métodos geométricos, la *oikoumene* que ahora «era romana». Su obra, *Tratado*, iba acompañada de una descripción bien documentada y metódica de las distintas regiones, así

como de críticas a los geógrafos que lo habían precedido.[171] Toda esta «invención» se había dado en la escritura, la historiografía romana se legitimaba en su continuidad con Grecia. Inclusive, cuando ya se había asumido la herencia griega como elemento integral de la identidad romana, Cicerón la reafirmará, uniéndola indefectiblemente con la retórica griega.

Desde luego en Roma se seguirán cultivando algunos tipos de anales. Ya en el siglo primero se estableció una distinción codificada por Verrio Flaco, que decía que los anales eran una «crónica extensa sobre un número bastante grande de años y que sigue el encadenamiento de los hechos; este género es opuesto a las Historias».[172] Pero será en el siglo primero a.c. cuando Cicerón, maestro de retórica griega y hombre público muy destacado, incite a los romanos a estudiar y emular los logros griegos en la escritura de la historia; pide cuidado a la cuestión de la verdad: buenas descripciones, motivos, hazañas, etcétera, pero sobre todo, la historia debía de instruir a los ciudadanos en cómo ser mejores para la república. El concepto de verdad de Cicerón tiene que ver con el de la efectividad de la historia como maestra de vida. Para Cicerón: «no existe en Roma la historia que tiene por fin la verdad, sin descuidar el ornamento literario».[173] Tal finalidad requería que los historiadores escribieran composiciones artísticas y no aburridos anales.

Cicerón se abocó a definir las leyes del género histórico, pues comprueba que ningún rétor las había definido. La historia debe ser verídica e imparcial, aunque, como hemos visto, este objetivo debe someterse a una finalidad didáctica y retórica; insiste en la necesidad de una exposición cronológica y en la utilidad de la geografía. Los hechos no solamente hay que narrarlos, sino hay que enunciar sus causas, que para los romanos son la acción del hom-

171 Karantos Vasilis Isiolis, *La geografía antigua*, Madrid, Arcos/Libros, 1997, pp. 39-41.

172 Jean Marie André y Alain Hus, *La historia en Roma, op. cit.*, pp. 16-7.

173 *Ibid.*, p. 28.

bre y la fortuna. Por eso son importantes los retratos morales y cívicos de los hombres colocados en los puestos de responsabilidad. En cuanto al estilo, la historia pertenece al domino de la retórica y ésta distinguía tres géneros de discursos: 1) el género deliberativo, practicado en las asambleas deliberantes, 2) el género judicial, utilizado en procesos y, 3) el género demostrativo o epidíctico empleado en los discursos de pompa. A cada uno le corresponde un género de estilo. A la historia le corresponde el epidíctico. La significación de esta elección es clara y el estilo que preconiza responde a las exigencias de imparcialidad y deleite del lector.[174]

La retórica[175] para el hombre antiguo era mucho más que el arte de la elocuencia. Ella tenía que ver con el actuar, pensar, gestualizar, socializar, etcétera. Es la parte fundamental de la educación del ciudadano de élite, del hombre público. La historia queda unida a los intereses de estas clases cultas, a los de la ciudad y a la política. Desde luego, habrá muchos cambios que se darán con el imperio, pues el ciudadano pasará a ser un súbdito del emperador y las formas retóricas se modificarán pues había que complacer al soberano.

Como vemos, hablar de historiografía grecolatina es posible, pues hay una forma similar de describir el mundo y aprehender el tiempo. Sin embargo, aceptando que no hay nada estático y que la historia implica continuos cambios, hemos buscado reflejarlos y marcar los matices de esta forma de ver el mundo y de su relación con el pasado. La historia *magistra vitae* podría considerarse un *continuus* que se sigue en el medievo y en el Renacimiento para venir a ser cuestionada finalmente en el siglo XVIII.

174 *Ibid.*, pp. 29-30.

175 Peter Brown, en su artículo: «La antigüedad tardía», en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada, t. 1, op. cit.*, pp. 233-303. Sobre todo la primera parte: pp. 233-245. Allí explicita todo el comportamiento de un romano de la élite, conformado en torno a la retórica y a la educación de las clases superiores, que elabora una moral externa que es la que distingue a los diferentes grupos de la sociedad romana.

Historiografía medieval

Los códigos fundamentales de una cultura
—los que rigen su lenguaje, sus esquemas
perceptivos, sus cambios, sus técnicas,
sus valores, la jerarquía de sus prácticas—
fijan de antemano para cada hombre
los órdenes empíricos con los cuales
tendrá que ver y dentro de los
que se reconocerá.

Michel Foucault

Introducción

Por largo tiempo se ha insistido en señalar los «errores» de la historiografía medieval. Desde la historiografía de los humanistas, pero más concretamente desde fines del siglo XVIII, y sobre todo en los siglos XIX y XX, los historiadores han tachado a la historia medieval de ser una historia no objetiva, sino fundamentalmente religiosa y supersticiosa, además de jugar el papel de sirvienta de la teología. Los relatos llenos de ficciones, fantasías y milagros que inundan las páginas de los cronistas medievales, fueron tomados como fruto de la ingenuidad y de la falta de «racionalidad científica», producto del «fanatismo religioso» de aquellos «años oscuros». Por otra parte, se le reprochaba su subordinación a la retórica, motivo que hizo que estuviera siempre más preocupada por la forma que por el fondo, sin que finalmente tuviera algún logro literario. Su función ejemplar y repetitiva les pareció una función servil y moralista. La falta de explicaciones causales era interpretada como reflejo de la inmadurez racional, contraria de la que se jactaban tener los historiadores decimonónicos. Todo ello era interpretado bajo el signo del progreso de las ciencias. La Edad Media, por lo tanto, parecía la «infancia» del conocimiento histórico. Las frecuentes «falsificaciones» fueron tomadas como tales por la crítica erudita y descartadas como documentos históricos.

Los historiadores del siglo XIX, cobijados bajo el paradigma de la ciencia moderna, no comprendieron que el lugar de producción de lo histórico había cambiado y que el espacio medieval no tenía nada que ver con el momento de la profesionalización de la historia. El objeto de este capítulo es volver a situar los textos producidos por los historiadores medievales, encontrarles su contexto de producción y la lógica que hoy no tienen. Sólo situándolos en su momento, con sus prácticas y en sus espacios sociales

concretos en continua realimentación entre lo que reflejan y lo que generan de sus realidades sociales, volverán a adquirir la coherencia y la lógica que los historiadores positivistas no les vieron.

La pertinencia de hablar de historiografía medieval

Estamos conscientes de que las cronologías son artificiales y que son criterios específicos e históricos determinados bajo los que los historiadores las formulan. Las mismas fracciones temporales, analizadas bajo otras perspectivas, no darán la uniformidad histórica que se construyó basándose en los primeros criterios. De todas formas, no habrá nunca criterios *absolutos* con qué hacer cronologías *perpetuas*, y es la historiografía la que va destacando los criterios bajo los cuales los hombres de cada época elaboraron sus periodizaciones, sin las cuales los historiadores no podríamos trabajar. No obstante, estar consciente de esa relatividad es fundamental para el historiador, que de esta forma rescata lo histórico de la historia: nunca estar por encima del tiempo o, más bien, evitar concebirse «fuera del tiempo».

El concepto de «Edad Media» fue construido por los humanistas del Renacimiento, quienes buscaron identificarse con los hombres de la Antigüedad antes que con sus inmediatos predecesores, los hombres «medievales». Con este término calificaban a la edad «intermedia» entre dos épocas «gloriosas»: la de la Antigüedad grecolatina y la de ellos, que denominaron Renacimiento.[1]

1 El libro de Jacques Heers, *La invención de la Edad Media*, Madrid, Crítica, 1995, analiza en sus primeros capítulos cómo se fue construyendo la idea de Edad Media y de Renacimiento. Desde luego, estamos conscientes que ellos no se referían a sí mismos como «renacentistas», pero sí construyeron una distancia y una identidad distinta de los hombres y mujeres que los precedieron y que denominarían como «medievales»; de hecho, la palabra Renacimiento no aparece en los textos italianos hasta fines del siglo XVI (Heers, p. 68). La idea de renacimiento se consolida plenamente hasta los años 1830-1850. J.Burckhardt construiría con su obra *La cultura del Renacimiento* (1860) la noción de Renacimiento que conocemos en el siglo XX

Por eso la nombraron «Edad Media» y le fijaron límites temporales precisos: de la caída del Imperio Romano (476) a su propia época.[2] Ahora ya se puede seguir el trayecto del nacimiento y desarrollo de la idea de Edad Media,[3] y seguir cómo se fue cargando de significados negativos, provenientes, en su primer momento, tanto de los humanistas como de los primeros teólogos protestantes que rechazarán muchas de las «fabricaciones medievales», unos por el uso vulgar del latín y otros por tacharlas de supersticiosas.

Por otro lado, tampoco podemos quedarnos con la idea de que hay una sola Edad Media, cada época y cada sociedad construye su época medieval. Quizá la constante sea sólo la carga peyorativa generalizada, carga que sólo cambia con la construcción romántica de la Edad Media en el siglo XIX.[4]

Con esto sólo queremos plantear, como diría Jacques Heers, que «cortar el pasado en rebanadas es una comodidad pedagógica e incluso una necesidad»,[5] de ahí que la fabricación de estos cortes se puede situar de forma precisa. Bernard Guenée plantea claramente: «Todo medievalista sabe que la Edad Media jamás existió y menos el espíritu medieval: quién soñaría poner en el mismo saco a los hombres y a las instituciones de los siglos VII, XI, o los del XIV».[6]

→ La división de la historia en antigua, medieval y moderna se aprecia ya concretamente en Christophe Keller[7] (Cellarius),

---

y que es necesario desmontar. Para esto *Cfr.* también Peter Burke, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1993.

2 Uno de los primeros, en hablar en estos términos fue Petrarca a mediados del siglo XIV *Cfr.* Francisco Rico, *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1993.

3 Espacialmente también resulta un exceso dicha generalización, ya que el término Edad Media también homogeniza una diversidad geográfica muy vasta que tampoco es reducible, culturalmente hablando, más que a determinados siglos.

4 Todo un estudio histórico del término Edad Media aparece en el capítulo 1 de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica.* México, Universidad Iberoamericana, 1991, 1995.

5 Jacques Heers, *La invención de... op.cit.*, p. 27.

6 Bernard Guenée, *Histoire et culture dans l'occident medieval*, Paris, Aubier, 1980, p. 11.

7 Jacques Heers, *La invención de... op. cit.*, p.27.

quien en 1685 publica un manual titulado *Historia de la Edad Media, desde los tiempos de Constantino el Grande hasta la toma de Constantinopla con los turcos*. Con esta obra se ponían límites precisos a la Edad Media. Los hombres de las generaciones posteriores únicamente se encargarían de llenarla de significados. Pero se entiende que los momentos históricos desde donde la analizan serán muy diferentes unos de los otros. Sólo así se comprende que cada época construya su Edad Media, y como nos dice Mendiola,[8] si la Edad Media de los humanistas se hace desde criterios estéticos y filológicos, la Edad Media de los hombres del siglo XVIII, que aprecian valores como la razón y la ciudadanía, representará lo irracional, lo jerarquizante, lo feudal y lo acientífico. El siglo XIX construirá dos visiones de la Edad Media: una sigue los planteamientos de la Ilustración y culminará con la historiografía positivista; la otra, la de los románticos, representa la crítica al proyecto ilustrado y hace del medievo una época dorada, colmada de las virtudes perdidas con la Ilustración: heroísmo, comunidad, naturaleza.

El siglo XX cuestiona tanto la periodización medieval, como las valorizaciones que de ella se hicieron en cada época subsiguiente y se define, frente a ésta, con los criterios de una sociedad industrializada, en oposición a una Edad Media que no lo es. Por tanto, la periodización que da de la Edad Media es mucho más larga y esto por los criterios que utiliza. Entre éstos están la vida material, las mentalidades, las relaciones sociales, etcétera, que sugieren una continuidad mayor a los diez siglos de la Edad Media tradicional. Jacques Le Goff,[9] por ejemplo, habla de una Edad Media que iría de fines del siglo II al XVIII. Sus criterios son las formas de trabajo rural, las relaciones sociales, la vida material, el imaginario (Febvre), etcétera, que fundamentalmente

8 Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca... op. cit.*, pp. 27-41

9 *Cfr.* Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*. Madrid, Taurus, 1983. Ver sobre todo el prefacio y el primer capítulo.

pudieron ser muy semejantes tanto en un campesino del siglo II como en uno del siglo XVIII.

Lo importante de toda esta reflexión es que la Edad Media como referente, como esencia, *tampoco existe*, pues la constatación no parte de una experiencia empírica, no hay como ir a verificar la «verdadera Edad Media»; son sujetos socialmente constituidos los que la ordenan, la clasifican, la nombran, etcétera; y esto lo hacen desde su propio lugar social.

Si seguimos la periodización tradicional, que le da a la Edad Media una duración que va del siglo V al siglo XV, es por comodidad. Esta cronología es utilizada para limitar un periodo cronológico determinado, pero eso no indica que pensemos que ese periodo tenga características uniformes a lo largo de los diez siglos que tradicionalmente abarca. Por lo tanto, tampoco encontramos que la historia sea escrita de una manera uniforme, a menos que se tomen criterios tan amplios como los ideales seculares de historia «maestra de vida» o el esquema teleológico cristiano, criterios que imponen un patrón muy general.

Hay una cierta continuidad en la escritura histórica que comienza en el siglo IV, con las historias de los padres de la Iglesia y que se puede seguir hasta el siglo XII y algunas veces hasta más allá (crónicas conventuales). Esta historia se hace en los monasterios, es abiertamente escatológica y está escrita generalmente en latín y en verso. Por otro lado, con el resurgimiento de las ciudades (siglo XII aproximadamente) y los cambios sociales operados en las sociedades de esos siglos (comienzo del centralismo de las monarquías nacionales, de la cual Francia es un buen ejemplo), se dan cambios en la escritura de la historia que no se explican de manera monocausal. La historia se empieza a escribir en prosa y en lenguas vernáculas. Esta especie de historia «secular», se aleja de aquella escrita por la «mano de Dios». Comienza a ser un espacio en que se debate por el control del pasado, ya que éste es el que legitima a los regímenes y de donde se desprenden distintas ideologías. Podemos hablar de un nuevo modelo de escritura

histórica, las historias «nacionales», armadas en torno a dinastías reales, cuya articulación básica será la narración de la sucesión de reyes, o de dinastías nobiliarias, a partir de las cuales se escribirán los eventos y gestas importantes. Esta estructura histórica tendrá una larga duración (la encontramos todavía en el siglo XVII)[10] y será modelo para las historias elaboradas por monjes y laicos, escritas en prosa y en lenguas romances. En ellas la historia, o mejor dicho el pasado, sigue validando al presente, pero ahora pretende englobar a un número mayor de voces conceptualizadas como «nación» o «pueblo». ←

Con esta historia surgen una multiplicidad de temáticas; la continuidad de esta historiografía, en sus formas de escritura y «métodos de investigación», llegará hasta fines del siglo XVI; prevaleciendo aún durante el siglo XVII, cuando paralelamente comenzará la lenta emergencia de una historia erudita. Es hasta ese momento cuando empezamos a apreciar cambios importantes en la forma de escritura y construcción de la historia. Podemos decir que es hasta ese momento cuando se puede hablar de una concepción histórica, algo parecida a la que emergerá en el siglo XIX, y no antes.

De forma muy general, podemos decir que existe una continuidad en los modelos de escritura de la historia que vienen de la Baja Edad Media, y fundamentalmente no cambian en el llamado Renacimiento. Antes bien, las historias nacionales se vuelven todo un género en el que se perfecciona el uso de la retórica, se reafirma el papel moral y didáctico de la historia, etcétera; pero, en cuanto a criterios de «objetividad histórica», en el Renacimiento no se aprecian cambios notables. La historia científica sólo será viable con una nueva forma de pensamiento, que se comienza a gestar en los siglos XVI y XVII; pero estas transformaciones no serán plenamente conscientes hasta

10 Gabrielle Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1997, pp. 196.

el siglo de la Ilustración. Sus efectos se verán en la construcción de la historia-ciencia del siglo XIX.

El pensamiento «experimental» del XVII se refleja en las prácticas de investigación que nacen con los bolandistas, en el siglo llamado por los franceses Edad Clásica. Es entonces cuando se comienza a dar una nueva forma de tratar los documentos, nuevas formas de concebir lo verdadero y lo falso y, sobre todo, una nueva forma de concebir el objeto de la historia.

Estos cambios sólo podían surgir con la revolución de la ciencia, de la filosofía y del pensamiento teológico. La solidez del pensamiento escolástico, que había institucionalizado la tensión entre fe y razón en un sistema metafísico global, había comenzado a tener fracturas desde el nominalismo. Las teorías de Galileo, a fines de XVI y de Newton, a fines del XVII, no tenían por objeto romper con este sistema globalizante, no obstante, al poner el mundo en escala matemática, llevaban de manera implícita la autonomía de la ciencia y su rompimiento definitivo con el sistema onmiabarcante anterior, ya que deja de ser primordial la causa última.

Tampoco en el siglo XVII la historia se concibe como ciencia, ni menos aún se piensa como una disciplina autónoma. Lo que se da es una nueva forma en las prácticas de ciertos eruditos que comenzarán a hacer de los documentos el material insustituible para hacer la historia. Será en tiempos muy posteriores, cuando los mecanismos con que se verifica la «autenticidad» de los documentos, sea aplicada a la construcción de la historia misma (siglo XIX).[11]

Referirnos, por lo tanto, a historiografía medieval, es un convencionalismo. Habría además que señalar que varios histo-

11 Jorge Lozano, El *discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987, p. 79, «Dicho con Marrou (1975: 27), fue en el siglo XIX cuando el rigor de los métodos críticos, puestos a punto con los grandes eruditos de los siglos XVII y XVIII se extendió del domino de las ciencias auxiliares (numismática, paleografía, etcétera.) a la construcción misma de la historia».

riadores, desde los setenta, nombran al período que va del II al VII como Antigüedad tardía,[12] es decir, ellos no ven un cambio abrupto con la «caída» del Imperio Romano. La cultura, las formas sociales, la vida cotidiana, etcétera, no sufrieron un colapso con ello. Paul Veyne indica que, pensar en «decadencia y caída de Roma» implica la aceptación de que un mundo se acababa, y lo único que ocurría era el hundimiento de ciertas estructuras políticas en las provincias romanas occidentales. Este colapso político no conllevó ningún colapso social, económico o cultural, a menos que se confunda con la mutación general y constante de todas las cosas.[13] Por último, algunos especialistas medievales y del Renacimiento tampoco piensan que exista una ruptura fundamental entre la baja Edad Media y el llamado Renacimiento. Más bien nos explican, cómo influyó la periodización establecida bajo estas denominaciones en la escritura de la historia. Así, si un historiador estudiaba el siglo XIV, ya de antemano lo pensaba con criterios de «decadencia», de «crisis», de «acabamiento de una época», resaltando estos rasgos o, por el contrario, enfatizaba la emergencia de rasgos que «preconizaban» la «nueva etapa».[14]

El lugar de la historia en la Edad Media

Es común pensar que una disciplina intelectual tan importante en una época, como la nuestra, pudo serlo también en el pasado. En el caso de la historia, el problema se ha pensado bajo los paradigmas del progreso y la continuidad, es decir, la historia se ha concebido como una disciplina que surge con Herodoto en el siglo V a.C. y que poco a poco fue mejorando sus «técnicas y

12 Henri Irenée Marrou, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Madrid, Rialp, 1977. Peter Brown, «Antigüedad tardía» en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, tomo I, pp.229-303.

13 *Cfr.* prólogo de Paul Veyne, en Peter Brown, *Genèse de l'antiquité tardive*. Paris, Gallimard, 1978.

14 Jacques Heers, *La invención de... op.*, cit., pp. 40-ss.

métodos de investigación» hasta convertirse en la disciplina científica que hoy conocemos. Nuestra intención es ir en contra de esa idea. En otras palabras, pretendemos pensar el desarrollo de la historia *genealógicamente*, a la manera de Foucault. Esto es, no pensarla sobre la base de lo que es hoy, retrotrayendo el principio de la historia y buscando toda una causalidad progresiva que la explica en su evolución final, como resultado de lo que la historia es en la actualidad. En otras palabras, no podemos pensar que en la historia de Herodoto (y en general en la grecolatina) y en su «sucesora», la historiografía medieval, estuviera ya determinado todo lo que la historia debería de ser en el futuro.

En la Edad Media, la historia no fue relevante. La historia no construye conocimiento, el verdadero conocimiento es teológico. Aunque expondremos cambios y matices a través de todo el capítulo, nuestra primera propuesta que abarcaría casi todo nuestro periodo, es que la historia es una narración teológica engarzada en una estructura retórica y elaborada como historia ejemplar, es decir, dirigida a reforzar los principios morales «eternos», lo que haría de ella una historia como maestra de vida.

La historia queda estructurada bíblicamente,[15] es decir, su comienzo es el del hombre, con todas las capacidades y competencias que le da Dios de una vez y para siempre desde el momento de la creación; entendiéndose que esta primera naturaleza fue quebrantada por la caída de los primeros padres, con el pecado original. Esta historia que comienza en el Génesis (muchas veces queda todo esto como saber implícito), terminará con el Apocalipsis, la Parusía y el Juicio Final. La historia será escrita fundamentalmente por hombres de Iglesia, y su función práctica será exponer repetitivamente comportamientos modélicos, anécdotas moralizantes, y todo lo que sirva para enseñar al cristiano que la única vía posible de salvación es mediante la gracia sacramental

15 Para entender el significado del término historia en la Edad Media *Cfr.* Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y... op. cit.*, capítulo 5.

ofrecida por la Iglesia.) Ella insistirá en que es la depositaria de la tarea de llevar a la humanidad a buen término, y se arrogará la función de interpretar la historia a partir de esta concepción apocalíptica que contempla la totalidad de la historia.

La definición de historia la da Isidoro de Sevilla en el siglo VII, en ella profundizaremos más adelante, por ahora queremos plantear sólo la función narrativa de la historia: «Historia es la *narración* de hechos acontecidos por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados...»[16] Con toda la reflexión sobre la narrativa que existe en la actualidad,[17] se debe enfatizar que la historia en general nos da hechos narrados, insertados al interior de un relato y no los hechos en sí. El hecho que sería una experiencia única e irrepetible, se contrapone con la multiplicidad de variantes que habría para contarlo. En otras palabras, el tiempo real en que se realizó el suceso implica su irrepetibilidad; en contraposición, el tiempo narrativo es múltiple, diverso, maleable y otorga sentido y significado al tiempo vivido. En el tiempo real los hechos carecen de sentido porque no sabemos el final, ellos tendrán importancia en función de lo que haya sucedido después. El tiempo narrado estructura, en cambio, una totalidad en función del final del relato.[18] El hecho acontece en un tiempo real, en el cual se desconoce el final. Como no se sabía el desenlace, no se conoce entonces el sentido (o significado) del

16 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t.1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p. 359.

17 Una breve síntesis que expone la cuestión *Cfr.* Alfonso Mendiola, Norma Durán y Guillermo Zermeño, *Metodología III. Historia y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.

18 Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca... op. cit.*, p. 72-ss., sigue a P. Ricoeur para explicar la transformación de los hechos ocurridos en tiempo real a su transformación en un relato que los hace inteligibles y explica que «el proceso por medio del cual se convierten los acontecimientos en narración, es decir, la experiencia vivida en un relato pasa por tres momentos: 1) la pre-comprensión del mundo de la acción, 2) la puesta en intriga de los acontecimientos, y 3) la recepción del relato».

acontecimiento. El paso del tiempo real al tiempo narrado[19] es lo que otorga el sentido al tiempo vivido.

Lo más importante es que narrar los hechos del pasado es sacarlos de su contingencia y singularidad. Volverlos inteligibles es insertarlos dentro de una lógica de la acción, y esta lógica no es universal, sino que proviene de la estructura cultural específica de quien escribe el relato,[20] en este caso el mundo medieval.

Con todo esto, queremos enfatizar que el acceso a la realidad no es directo en ningún caso. Nada obliga a contar las cosas de un modo determinado, las formas de representación histórica pueden ser infinitas y son únicamente los criterios que cada sociedad tiene los que dan la variación a esta aprehensión de la realidad y del pasado. En la Edad Media la aprehensión de los hechos sucedidos en el pasado siempre se da de forma narrativa; y estas narrativas contienen un patrón escatológico y moral específicos, que aparece al concientizar que el que narra la historia sabe su final, y ese final es religioso.

Se cree que existe un llamado, una providencia que decide y que tiene todo controlado. En la narración histórica todo tiene coherencia y sentido, pues el narrador busca entender los hechos acontecidos inscribiéndolos dentro de un metarrelato: la Historia de la Salvación. El historiador medieval le dará significado a los acontecimientos refiriéndolos al Juicio Final, de este modo lo que se escribe es una historia profética, es decir, lo que es memorable (y por lo tanto relatable) lo será por haberle encontrado un senti-

19 Alfonso Mendiola, Norma Durán y Guillermo Zermeño, *Metodología III. Historia y narración op. cit.*, p. 61 Sería Paul Ricoeur quien encadena la narrativa al problema del tiempo. «Para él toda historiografía es narración (hasta la que tradicionalmente la negaba como la de los Annales) y es, en el cambio estructural, semejante al relato de ficción. El modo en que la ciencia histórica representa la acción humana y su temporalidad es derivada de la literatura y no, como durante mucho tiempo se ha supuesto, de su metodología. Paul Ricoeur concibe la poética como la facultad de construir una trama, y es esa facultad la que le da su especificidad al discurso histórico».

20 Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad... op. cit.*, p. 75.

do providencialista, algo que podía ser importante para el sentido último de la historia. Los meros actos humanos, aquéllos que no tienen relevancia para la historia salvífica, no merecen ser narrados. No tienen sentido para el historiador.

En la estructura narrativa de la Edad Media se distingue la acción del movimiento físico por medio del concepto de intencionalidad (lo humano es intencional, es decir, tiene fines o motivos, en contraposición con lo físico, que no lo es, ni tiene fines ni motivos), de ahí que los hechos acontecidos se entiendan como resultado de un mundo de intenciones, siendo Dios el motor externo de la narración medieval. A través de él se da una explicación total a la actividad humana, la historia como acción única y original del hombre no es relevante; es Dios quien da significado al hombre y, por tanto, a sus acciones. La explicación histórica es «omnisciente», se hace como si se observara desde la eternidad y desde fuera del mundo, si se quiere, desde el final de la historia. Esto implica que se conoce el pasado y el futuro de la vida humana. Gracias a la iluminación o gracia divina, los que escriben historia le dan sentido a las acciones del hombre, y ese sentido tiene que ver con lo eterno, con lo esencial y permanente.

La narración en la Edad Media es fundamentalmente explicativa, cada persona, cada cosa está en el lugar preciso, el querido por Dios. En la lectura de un libro de historia medieval se revela el por qué de cada lugar. Si algo tiene valor es por su relación con la estructura teológica. Por eso decimos que la historia es maestra de vida, el pasado, la voluntad divina permite la inteligibilidad del presente y del futuro. Lo que ha sucedido puede ayudar a enfrentar lo que está por venir. La historia buscará ejemplos del pasado que puedan ser aplicados al presente, su temporalidad estará centrada en la repetición y la reiteración. Es historia teológica porque queda subordinada a otra ciencia: la teología, cuya función primordial es reflexionar y persuadir moralmente, exaltando todo lo bueno —o malo— de los protagonistas. Su pretensión de

verdad, por lo tanto, no tiene nada que ver con las pretensiones modernas de verdad objetiva, más bien su intención es resaltar y mostrar virtudes y defectos que sirvan como ejemplo.

Ciencia en el medievo equivalía a conocimiento de lo general, la historia, por relatar hechos particulares, no era ciencia y de ninguna forma se podía haber concebido la idea de verificación sobre cualquier otra base que no fuera la «autoridad de la Verdad» (la verdad teológica en primer lugar). La ciencia en la Edad Media, sobre todo después de los siglos XII y XIII,[21] fue especulación filosófica a partir de la lógica y de la dialéctica. Las leyes generales logradas mediante estas artes eran «la Verdad» (siempre iluminada por la verdad revelada), es decir, esas leyes deducidas mediante procedimientos especulativo-deductivos no podían ir más allá de las verdades teológicas, Esta fue la única noción de verdad científica que se aceptó. La Edad Media no concibió la idea de una verdad empírica, la verdad ya estaba dada y sólo había que descubrirla mediante los procedimientos especulativos correctos. Esta verdad es retórica, en el sentido que se construye o se deduce de premisas lingüísticas, *no* se conforma empíricamente y los juicios que produce son juicios analíticos *a priori*. En otras palabras, a nadie se le ocurriría en la Edad Media acudir a una verificación experimental para comprobar la verdad especulativa.

En la época medieval hubo una indistinción entre lo que era la palabra y la cosa. Las verdades eran deducidas de premisas lingüísticas y el lenguaje estaba intrínsecamente vinculado con la realidad: eran la realidad. Esto no les permitió hacer la distinción entre palabra y realidad. En los razonamientos *a priori*, previos

21 Francis Oakley, *The Medieval Experience*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, p. 146. «Hacia 1255, la Facultad de Artes de París incluía el corpus completo de los escritos de Aristóteles». La lectura de este autor puso las categorías y esquemas con las que los teólogos medievales armonizarían controvertidos y opuestos pensadores cristianos, que antes aparecían yuxtapuestos en los *florilegia* (colecciones en la que diversos autores eran citados por tópicos y en las que frecuentemente se encontraban ideas y conceptos opuestos).

a la experiencia, está contenida la verdad, que frecuentemente equivale a una explicitación de lo que las palabras significan y contienen. Así, las palabras están vinculadas directamente con el mundo, dicen y explican al mundo en una estrecha relación de causalidad. Mientras en el siglo XX pensamos en la distinción entre palabra y realidad, el espacio medieval mezcla en uno solo el ámbito lógico y el real. En el mundo medieval la realidad es razonamiento lógico. Por eso lo más importante es la dialéctica, el silogismo, la retórica, la lógica.

Dicho todo lo anterior, vemos que escribir historia en las sociedades medievales implicaba estar subordinado a otras ciencias. Por ser además la historia una actividad de la escritura, misma que detenta sólo un pequeñísimo estrato de la sociedad medieval (pues como dice Paul Veyne,[22] estas sociedades no pusieron su honor en la escritura), en la Edad Media fue un porcentaje mínimo de personas las que tuvieron acceso a ella. La historia escrita, por lo tanto, tuvo muy poca importancia. Una cultura tan oral como lo fue la medieval tuvo otras formas para expresar su interés por la temporalidad y la relación con el pasado. El cultivo de la historia escrita fue hasta el siglo XI casi una exclusividad de los monasterios, que elaboraron una forma de historia muy particular. Será en el siglo XII cuando florezcan nuevas formas de hacer historia, que se hacen extensivas a otros grupos de la sociedad. Esto se hará con el florecimiento de la cultura de los trovadores, cantares de gesta, «*romans*», y con el creciente interés de la clase nobiliaria que buscará elaborar relatos que hablen sobre su estirpe, imponiendo una nueva forma de temporalidad, la dinástica, «seminal» (término utilizado por Gabrielle Spiegel) o genealógica.

En un sentido, la historia de la primera época medieval sigue los patrones latinos, en cuanto a que se dan dos tipos o «géneros» de escritura histórica. Una en forma de relato o narrativa y otro

22 Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, tomo 1, Madrid, Taurus, 1988, pp. 405-6.

en forma de crónicas, especie de compendios que resumen la historia del mundo en tablas cronológicas. Los romanos habían producido un género parecido llamado *Annales* (los más famosos son los *Annales* pontificales, consignados por los *pontifex maximus*, en los que se escriben portentos y hechos importantes, que los historiadores romanos, dicen, utilizarán como «fuentes»). Eusebio de Cesárea, en el siglo IV, elabora los dos géneros, su *Historia Eclesiástica* es todo un relato construido en forma narrativa. No es una historia de la Iglesia en el sentido que hoy la entendemos, sino es la historia de todo un pueblo reunido en una sola Iglesia que camina hacia la salvación, es decir, era una «historia de la salvación». Agustín de Hipona, un siglo más tarde, consagra este tipo de historia en su obra *La Ciudad de Dios*. Agustín coloca en su «justa dimensión» (la dimensión de la historia de la salvación) acontecimientos que sorprendieron en la época que le tocó vivir. El saqueo de Roma en 410 por Alarico, evento tomado como una señal del final del mundo y de culpabilidad de los cristianos por el «debilitamiento» de Roma, es colocado en la obra del obispo de Hipona como un acontecimiento que se explica de otra forma. En su interpretación se da el desarrollo de dos ciudades, la ciudad de Dios y la ciudad terrenal (Roma), que caminan paralelamente. Ambas llegarían hasta el final de los tiempos, conviviendo en continua conflagración, pero la historia está escrita; el triunfo final será para la ciudad de Dios y su émula terrenal: la Iglesia que reune al pueblo de Dios.

Eusebio de Cesárea elaboró, paralelamente a su *Historia Eclesiástica*, una *Crónica* a manera de los *Annales* romanos, en la que consigna los hechos más importantes desde la creación, todos ellos en estricto orden cronológico. Estos dos modelos se continúan en los siglos siguientes. Por otro lado, los *anales medievales* aparecen entre los siglos VII y VIII. Se constituyen como pequeñas notas escritas de año en año en las márgenes de

las tablas pascuales.[23] Por medio de ellos los escritores buscan guardar la memoria de los eventos memorables de año en año. Poco a poco los anales se fueron liberando de las márgenes y se escribieron directamente, en hojas en blanco. Con el tiempo se extenderían hasta convertirse en relatos, borrándose paulatinamente las distinciones entre los tres géneros. Probablemente el cronista siempre fue más escrupuloso en guardar el orden cronológico de los eventos, sin embargo, la estructura narrativa no siempre se lo permitió.

En la Edad Media los tres términos (historias, crónicas y anales) fueron usados indistintamente, aunque en los primeros siglos medievales había ciertas diferencias marcadas por autores como Isidoro de Sevilla, para quien las *historias* (en plural) eran obras de autores contemporáneos a los hechos narrados; los *anales* relataban hechos anteriores a la época del autor, por lo que todo historiador se convertía en analista al alejarse de su tiempo; y finalmente las crónicas eran codificaciones de fechas a las que se acoplaban los sucesos correspondientes.[24] En general, percibimos que, aunque los tres géneros se confunden y son usados indistintamente, en las palabras *historias* o *historia* predomina un sentido de presentismo y de particularidad, las historias relatan *gestas*, hechos de tal o cual personaje o «nación»; la *crónica*, por el contrario evoca una relación cronológica del devenir humano desde la creación. En el momento en que son elaboradas narrativamente ya no pueden conservar la relación cronológica tan escrupulosa

23 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 31-2. Los orígenes de los anales medievales están ligados a las tablas pascuales, que eran listas de fechas anuales en las que se indicaba la Pascua, debían su existencia al hecho de la precisión con que se calculaba esta época del calendario cristiano, ya que esto exigía un cómputo complicado que debía armonizar con el calendario lunar de los hebreos y con el solar de los romanos. La tabla pascual que acabó por dominar en Occidente fue la de Dionisio (siglo VI), calculada a partir de la supuesta fecha de la Encarnación, esta fecha se impuso en Europa en el concilio de Whitby, de 667, generalizándose con Beda.

24 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La Historia en... op. cit.*, p 27.

que antes llevaban. Hacia el siglo XIII, la palabra anales casi ha desaparecido y los títulos de las obras históricas llevan indistintamente la palabra *crónica* o *historia*.

Estas formas de hacer historia se llevarán a cabo generalmente en los monasterios y por lo tanto su alcance y difusión fue muy estrecho. El monasterio fue por antonomasia el espacio de la escritura,[25] y por ende de la historia; aunque es justo decir que en la época carolingia las escuelas capitulares fueron también un lugar donde se cultivó la historia. Esencialmente la aportación de los monjes fue muy valiosa por las recopilaciones y copias de las obras que la cristiandad consideraba fundamentales para conservar la cultura cristiana.[26]

Con el renacimiento del siglo XII, la escritura se extendió y los aristócratas comenzaron a interesarse en ella, hecho que no quiere decir que ellos mismos escribieran (esto revestía un gran esfuerzo no compatible con la función más importante de esta sociedad: la función guerrera); lo que sí hicieron fue contratar escribanos, generalmente clérigos, para que escribieran sus relatos o gestas importantes.[27]

Aunque ya en el siglo XIII tenemos dos tipos de historia: la monástica y la historia «vernácula», esto no condujo a que la historia adquiriera un estatus mayor al que había tenido anteriormente.

---

25 Desde luego, hubo cronistas reales en la época carolingia, Eginardo o Nithardo serán los prototipos de cronista real, muy raros después de la dinastía carolingia, cuando la historia fue un medio dominado por eclesiásticos. A partir del siglo XII surgirán nuevas formas de historiografía laica.

26 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, pp. 301-307, nos dice que el historiador cristiano Casiodoro, hacia el siglo VI, enumeró en sus *Instituciones* las obras de los historiadores cuyo conocimiento consideró indispensable. Esta recomendación marcó mil años a la cultura histórica de occidente. Una veintena de libros constituyó este fondo que incluía algunos autores paganos y muchos más cristianos; después de su muerte se sumaron a este fondo, Isidoro de Sevilla y Beda. Los monjes fueron quienes copiaron y trasmitieron el legado de la Antigüedad clásica.

27 Casos como la biografía de Guillermo el Mariscal, relatada todavía en verso y escrita por encargo de los herederos de este personaje. *Cfr.* Georges Duby, *Guillermo el Mariscal*. Madrid, Alianza, 1985.

En la Edad Media la ciencia por antonomasia fue la teología (y en segundo lugar el derecho). Todos los saberes se subordinaron a ella. Es precisamente frente a la teología que se aprecia la poca importancia de la historia, a menos que represente acontecimientos significativos en el plan global de la salvación de la humanidad. La teología y el estudio de las Sagradas Escrituras eran la fuente del verdadero conocimiento. Su interés fundamental era dilucidar la voluntad de Dios revelada en las Sagradas Escrituras. Frente a esta verdad que se imponía como trascendente, absoluta y universal y que comprendía pasado, presente y futuro, las acciones humanas no son algo prioritario, a menos que esté en juego el plan divino. La historia, entendida como las hazañas humanas, *res gesta*, sólo son memorables si en ellas se descubre la mano de Dios; si tienen un significado para la historia de la salvación. Todo mundo sabe que todo lo que sucede es por voluntad de Dios, por lo tanto, el historiador privilegiará la escritura de los eventos que tienen trascendencia en esta historia salvífica.

En ese sentido, las historias medievales (sobre todo las realizadas en los monasterios) relatan los eventos que son significativos para esta estructura histórica. En la historia escrita por Beda,[28] por ejemplo, se resalta un acontecimiento que en el plano trascendente se vuelve relevante, la evangelización de los anglos y la implantación de la Iglesia en las islas británicas. Beda registra los hechos que presencia en esta concepción de historia salvífica, encuadrando a las dos sociedades que estaba describiendo: la de los anglos y la de la Iglesia. De esta forma integra en la historia de salvación a los pueblos y acontecimientos que le toca vivir.

En casos de historias monásticas posteriores, como en la de Otto de Freissing (siglo XII), la estructura de historia salvífica se descubre, a pesar del pesimismo que el cronista manifiesta por la confrontación entre Imperio e Iglesia (vive la época de la reforma

28 Arno Borst, *Medieval Worlds. Barbarians, Heretics, and Artists in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 64.

gregoriana), la esperanza de que el mundo dure hasta el fin de los tiempos. La santidad de los monjes lo justifica.

En forma general, se puede afirmar que toda historia medieval está inserta en el patrón teleológico de «historia de la salvación», estructura que está implícita en todo el pensamiento cristiano. Las historias «nacionales» no escapan de este patrón. Muchos cronistas inscriben la historia de su «nación» pensándolas como entidades seleccionadas para llevar hasta el final de los tiempos la evangelización y el destino divino.[29] No es difícil sostener que cualquier historia, hasta bien entrado el siglo XVII, presenta este tipo de filosofía de la historia. En lo que respecta, a que toda historia medieval sea «historia universal», es una afirmación que algunos historiadores matizan, ya que consideran, instrumentalmente hablando, que esto requirió una serie de supuestos que no se cumplieron sino hasta el siglo XII.[30]

Con los ejemplos arriba anotados podemos ver que la historia estaba escrita en función de lo que la teología privilegiaba: lo relevante en el plan divino de la historia de la salvación. En sentido contrario, lo que la historia podía aportar a la teología se reduce a ofrecer modelos y anécdotas para la teología moral, es decir, todo aquello que contribuyera a conformar las conductas queridas por Dios para la salvación de los hombres.Se puede decir que no hay historiador en el medievo que no puntualice

29 Este modelo llega hasta el nuevo mundo, se puede decir que toda la historiografía monástica o conventual de los siglos XVI y XVII está escrita bajo este paradigma. La concepción de la sucesión de los imperios, que es una concepción bíblica, se recreó en la Edad Media con relación al Imperio romano, ejemplo del primer Imperio cristiano (Constantino). En la historiografía francesa Carlomagno fue considerado el heredero del Imperio romano, encarnando la primera sucesión. Historiadores franceses subsecuentes pondrán esta herencia en línea dinástica ininterrumpida, bajo la idea de las tres dinastías merovingia, carolingia y capeta (cronistas de Saint Denis). España se arrogará este papel en el siglo XVI, con Carlos V.

30 Arno Borst, *Medieval Worlds... op. cit.*, pp. 64-ss. Entre ellos está la generalización del uso de una cronología única para datar todos los hechos históricos, cosa que, nos dice Borst, no se cumplió hasta el siglo XII.

en su prefacio o en cualquier otra parte de su historia, que su intención es dar buenos ejemplos para inclinar a sus lectores a las virtudes. La historia medieval, y hasta bien entrada la Edad moderna, fue «maestra de vida».

Por lo tanto, la historia en la Edad Media no fue ciencia. Uno no se remitía a la historia para adquirir un saber científico. La historia carecía de interés para filósofos y teólogos, porque se ocupaba de lo contingente y de lo particular. La historia no era un arte en el sentido dado por Aristóteles,[31] ni tampoco una ciencia. Estrictamente hablando, no puede formar parte de la filosofía, ya que ésta tiene por objeto lo esencial y necesario. Lo que la historia aporta a la filosofía son ejemplos para la edificación moral; sin embargo, cuando la teología se hace racional y escolástica, en el siglo XIII, deja casi de utilizar la historia, pues ya no necesita ejemplos para sostener sus planteamientos.

Muestra de la escasa importancia de la historia en el medievo es el hecho de que con el surgimiento de las universidades, en los siglos XIII y XIV, no obtuvo ningún lugar en ellas. Nadie enseñó historia en las universidades y tampoco fue una disciplina que se escribiera o investigara en este espacio. Siempre fue ciencia auxiliar de la teología, del derecho, de la moral, pero nunca logró ni su autonomía como ciencia, ni gozó del prestigio de éstas. La historia sólo fue un medio, un auxiliar de las grandes ciencias. Esto no significa que no haya tenido un lugar dentro de las disciplinas medievales. La historia era una práctica que tenía una función particular (y no poco importante, ya que la edificación moral fue esencial en estas sociedades), pero nunca fue considerada una disciplina autónoma y menos una ciencia.

Con respecto al derecho la historia sí tuvo relaciones de continua realimentación. En el siglo XI se nota un interés creciente por datar ciertos acontecimientos. La cronología comienza a ser una obsesión y eso puede tener varias explicaciones; entre

31 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en... op. cit.*, p. 19.

ellas lo más importante fue establecer los derechos sobre tierras, monasterios, principados, etcétera. La idea de elaborar un tipo de «archivo» que guarde y asegure los derechos sobre las propiedades se entiende por la inestabilidad de los tiempos. Guenée[32] nos dice, por ejemplo, que en Inglaterra, después de la conquista normada, surge una gran floración de ese tipo de materiales con los que se hacían las historias de los monasterios, abadías, reinos, etcétera, que buscaban reivindicar sus derechos ante los conquistadores. Esta situación de inestabilidad fue la constante en toda Europa entre los siglos IX al XI, debido a la gran movilidad de pueblos y a las invasiones de «bárbaros», ahora húngaros, musulmanes y vikingos, de ahí la necesidad de contar con materiales que demostraran la posesión de tierras, monasterios y abadías. La elaboración de *dossiers*, cartularios, catálogos, genealogías, con los cuales se buscaban refrendar los derechos de posesión de esos bienes, es la razón que explica la floración del prurito cronológico ç «histórico».

Por otro lado, vemos que el renacimiento de la ciencia jurídica, perceptible desde el siglo XIII en las nacientes universidades, influyó en el desarrollo de nuevas formas de historia. Con frecuencia se daba en las ciudades italianas un tipo de profesional de la escritura: notarios, cancilleres, embajadores, mercaderes y abogados que laboraban en cancillerías y cortes de justicia. En estas ciudades la vida comunal fue muy intensa y estos nuevos técnicos de la escritura, formados en leyes, idearon novedosas formas de historia. Estos «historiadores laicos», nos dice Guenée,[33] inventaron una escritura más rápida (la cursiva gótica), redactaron un tipo de historia escrita como sus contratos, aprovechando todo tipo de testimonios orales. También utilizaron los «archivos» más libremente (sin sentirse obligados a reproducirlos exactamente, como en los monasterios) y habituaron a los juristas y a los laicos

32 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 35.
33 *Ibid.* pp. 65-9.

en general a estudiar, interpretar, utilizar y leer otro tipo de historia. Tema frecuente fue la historia de la propia ciudad.

Con respecto a la retórica, cuestión que también tocaremos en otro inciso, la historia tuvo una relación muy estrecha. La retórica le dio a la historia la estructura, la forma, los remas y los objetivos. Ella debe de entenderse, más que como un mero arte o disciplina de la correcta escritura, como la disciplina que la permea esencialmente. La retórica da a la historia sus temáticas, la forma de escribirla, el modo de argumentación, su validación, los recursos de persuasión, el estilo adecuado y toda una metodología de la memoria. Un cambio en los siglos del Renacimiento fue la absoluta sumisión de la historia a la retórica latina, ella tomará las historias de Cicerón, César, Salustio, Livio, etcétera como modelos arquetípicos, lo que se busca es la imitación estilística de los grandes historiadores romanos.

Con lo dicho hasta aquí, podemos concluir el lugar de la historia en ese largo periodo que analizamos.[34] La historia no fue una ciencia, tampoco una disciplina autónoma, fue sólo una forma de conocimiento auxiliar para las disciplinas verdaderamente importantes: la teología, la moral y el derecho. Tampoco encontramos que la erudición moderna emerja de esta época, ya que las características que dominaron en la construcción histórica fueron otras, que no la precisión, ni la erudición, ni los conceptos de verdad que nuestra sociedad maneja. El brillante libro de Bernard Guenée[35] es un inmenso esfuerzo en 400 páginas por demostrar que el hombre y la mujer medievales tuvieron un sentido histórico semejante al moderno. A lo largo de su libro compara la

34 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en... op. cit.*, p. 36. Agustín de Hipona «hace referencia a la utilidad del conocimiento de la historia para el estudio de las Sagradas Escrituras, y en *De ordine*, (II, 12,37) inserta la historia en el programa tipo de las siete artes liberales, como parte integrante de la gramática. Ambos textos (se refiere a la *De la doctrina cristiana* de Agustín) serán recogidos por Isidoro de Sevilla en su obra *Orígines* (I, 41-44) al hacer referencia a la ciencia histórica».

35 Bernard Guenée, *Histoire et culture dans..., op. cit.*

erudición del monje medieval y su afán de datación exacta de los hechos, con la crítica histórica decimonónica. Sin embargo, no es suficiente hacer un estudio comparativo de dos tipos de erudición, sería más útil profundizar en los contextos de elaboración de la historia, en la historia de la lectura y escritura que cambian radicalmente la forma de leer y elaborar «los documentos», es allí donde las diferencias afloran. La cuestión no es la erudición, en ambas épocas ésta se ha dado, sólo que los universos mentales son fundamentalmente diferentes.

El sentido histórico medieval es fundamentalmente distinto del nuestro, pues los medievales hicieron del pasado un tiempo modélico a partir del cual todo se podía explicar. No podía haber nada nuevo bajo el sol, y lo que se hace con las novedades es neutralizarlas, buscarles una explicación dentro de su teoría de verdad, cuestión que implica subordinarlas a valores morales, es decir, encontrar una causalidad ética a la acción humana.

Para estas sociedades todo está dado desde el principio. El hombre como criatura, como ser creado, siempre será el mismo. Sus errores, aciertos, apetencias, etcétera no pueden ser sino las mismas que en toda época. De ahí el sentido ejemplar de la historia. No hay la conciencia de que historia sea cambio e irrepetibilidad. Frente a la historia actual, que se estructura con regímenes de historicidad sustentados en el futuro y en el presente,[36] la historia como maestra de vida encuentra en el pasado su función didáctica y su razón de ser.

El historiador en la Edad Media y la evolución de la escritura histórica

Tal vez por lo que tendríamos que empezar es por decir que en la Edad Media no hubo historiadores como hoy los entendemos.

36 Nos referimos a los regímenes de historicidad de los que hablamos en el capítulo de historiografía grecolatina, *Cfr.* François Hartog, «Le temps et l'histoire...» *op. cit.*

En el medievo nadie se formaba como historiador, ni se iba a una universidad para aprender las prácticas que tendrían que efectuar para escribir historia. No hubo persona alguna que profesionalmente viviera de este oficio (sino hasta muy tardíamente) y, por el lugar tan secundario que la historia tuvo en las ciencias medievales, podemos decir que hasta el siglo XII, salvo raras excepciones, sólo la gente de Iglesia cultivó la historia.

Las palabras historiador y cronista se usaron indistintamente: ya hemos dicho más arriba que una nítida distinción de estos géneros no se dio en la Edad Media. Por otro lado, sabemos que hubo un tipo de historia oral que registraba ciertos eventos épicos, y la gente que no tuvo acceso a la escritura fue la «historia» que conoció. Estas historias épicas o canciones de gesta, leyendas, etcétera, fueron puestas por escrito en lenguas vernáculas hacia el siglo XII, algunas conservaron su estilo poético, pero otras ya fueron escritas en prosa.[37] La gente consideraba que hablaban de una realidad ocurrida hacía mucho tiempo. Para el hombre erudito eran ficciones, sin embargo, después del siglo XII, ni ellos dejaron de tomarlas en cuenta en la redacción de sus historias. La historia erudita, la que se realizó pacientemente en los monasterios, alejados del mundo, tenía otras pautas y un espacio distinto.

Resueltamente podemos decir que la historiografía medieval comienza con un cambio de espacio en la escritura de la historia. Por espacio social entendemos un tipo de relaciones sociales particulares, condiciones determinadas, reglas específicas, formas de escritura concretas, etcétera, que son intransferibles de una sociedad a otra. No repetiremos lo que se puede leer en el primer capítulo, sólo señalaremos que la característica que vemos como fundamental es que el espacio de la historia medieval fue un es-

37 Una obra que estudia la emergencia de la prosa castellana en relación con los contextos sociales y políticos cambiantes es la obra de Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, t. 1.

pacio dominado por la Iglesia y fue ella la que marcó fundamentalmente la escritura de la historia.

Ser una historiografía fundamentalmente eclesiástica implica no sólo el espacio físico en el cual se desarrolló, que casi siempre fueron monasterios, obispados, abadías, conventos mendicantes, escuelas capitulares, etcétera, sino en que las formas narrativas y la estructuración de las obras en el medievo adquieren una nueva fisonomía impuesta por el cambio de la concepción del mundo, por el cambio de identidad. Dicho de otra forma, si en el periodo grecolatino la historia fue producto de un espacio público pagano, argumentativo e igualitario, en el medievo es elaborada en un espacio dominado por la estructura eclesiástica, hecho que implica el paso de un hombre con identidad externa, a uno con otro tipo de moral, una moral interior. Los hombres y mujeres medievales tienen la certeza de un libro revelado que les da la totalidad de la historia y su verdadera identidad: una especie de identidad celestial. Si el hombre pagano era un hombre público, con derechos de ciudadanía (de igualdad con respecto a otro ciudadano), el cristiano pasa a ser «ciudadano» de otro mundo, con otro tipo de jerarquía que lo coloca en un lugar distinto, y en otro tipo de igualdad.[38]

38 Como hemos visto, la igualdad clásica no tiene que ver con una igualdad democrática del tipo de las sociedades modernas. Igualdad en el mundo antiguo no significa que todos tengan los mismos derechos y deberes. Los antiguos la entienden como una «igualdad geométrica», es decir, proporcional a lo que dan a la *polis*. *Cfr.* Claude Nicolet, *Le metier du citoyen dans la Rome republicaine*, Paris, Gallimard, 1976. Por otro lado, es necesario analizar el tipo de igualdad que ofrece la visión cristiana. Se dice que la moral cristiana borraba todas las diferencias anteriores: gentil-no gentil, hombre-mujer, aristócrata-esclavo, ciudadano-extranjero, etcétera, es decir, que igualaba a todos los miembros de la nueva comunidad. Peter Brown, en su última obra, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 33-4 nos dice: «Las iglesias cristianas del siglo III no eran en modo alguno lugares en que el mundo se pusiera al revés. Lo que les interesaba a las gentes de la época era el mensaje que se predicaba en ellas... Un mensaje que habla de la salvación y el pecado. En ese sentido, la aparición del cristianismo sí supuso la llegada de un movimiento democrático absolutamente insólito y provisto de un potencial vastísimo... [es necesario] entender la novedad

Lo que permitió esta transición fue el estoicismo. En la mutación de la República romana al Imperio, la ciudadanía había caído en una especie de escepticismo. No importaba lo que se hiciera, la última palabra la tenía el emperador. La vigorosa vida política de la República, había quedado durante el Imperio reducida a un trato de favoritismos, de obediencia y de sumisión.

La unilateralidad en la toma de decisiones, la centralización de funciones en la figura del emperador divinizado, había borrado la capacidad operativa de los dos órdenes que antaño estaban a la cabeza de la sociedad: el orden senatorial y el ecuestre.[39]

Los ascensos a las magistraturas, que antes se daban por las capacidades de los ciudadanos y por su riqueza (lo que implicaba darlas a la ciudad), ahora eran otorgados por amistad y compadrazgo. Frente al emperador, cualquier ciudadano no era sino un súbdito. El aristócrata reconocerá entonces como única actividad valiosa la dedicación a la construcción de la propia intimidad. Conocerse y cuidarse a sí mismo[40] son los objetivos de este ciudadano que ya no tiene como demostrar su competencia y autoridad[41] frente a los otros, y que buscará, mediante estrictas disciplinas, otorgarse a sí mismo y frente a los de su casa: mujer,

---

que suponía pensar que todos los seres humanos se *hallaban sometidos a la misma ley universal de Dios y que tenían por igual la misma capacidad de ser salvados si vencían al pecado*». (el subrayado es mío). Por lo tanto, podemos ver que la igualdad que destaca el cristianismo no es social, ni económica, ni política. Es una igualdad que se funda en la «democracia del pecado», en la igualdad de posibilidad de salvación para todos. Esto no borraba las jerarquías, al contrario, sólo dentro del lugar (estatus, condición social) en que Dios había puesto a cada persona, se debía buscar la salvación.

39 El primer capítulo de Catherine Salles, *Lire a Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, resume muy bien esta cuestión.

40 Sobre esto nos habla Michel Foucault, en su tercer tomo de *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, México, Siglo xxi, 1990, cuyo subtítulo en francés sería ese: *Le souci de soi:* El cuidado de sí.

41 Para esto *cfr.* el famoso artículo de Paul Veyne, «Familia y amor durante el alto Imperio Romano» en *Amor, familia, sexualidad*, ensayos reunidos y presentados por Arturo R. Firpo, Barcelona, Argot, 1984. Publicado también en Paul Veyne, *La sociedad Romana*, Madrid, Editorial Mondadori, 1991.

hijos, esclavos, clientes, una nueva dignidad, basada en la construcción y el control de sus actos y gestos.

El aristócrata sólo reconocerá como única actividad valiosa, la construcción de la propia intimidad: «conocerse a sí mismo». El estoicismo permitirá la transformación del mundo externo en mundo interno: se dejan las actividades públicas para dedicarse a uno mismo. Inseparable de la voluntad de «conocerse a sí mismo», estaba el «cuidado de sí mismo». Esto es lo que diferencia al estoico pagano de los nuevos cristianos, pues el cristianismo comprenderá de otra forma esta cuestión.

El sentimiento de superioridad del pagano culto se demostrará por un estricto control corporal, dietético, sexual y gestual que Peter Brown estudia magistralmente en sus obras[42] y al que Foucault le contrapone toda la diferencia de los comportamientos cristianos. Justo con una voluntad de domino sobre el cuerpo, la aristocracia romana busca demostrar su alto grado de control para vencer cualquier deseo. Con esto queremos destacar el triunfo de la vida interior sobre la vida pública; para el cristiano el virtuoso será aquél que se aleja del mundo, el hombre solitario que tiene control sobre su vida y su cuerpo, y mediante estos comportamientos está convencido de que logra la salvación.[43]

La paulatina cristianización del Imperio romano implicó la fabricación de una nueva identidad. Ésta sería explicada por los padres de la Iglesia. En el occidente romano pesaría mucho la obra

---

42 Peter Brown, *Cristianismo y sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993. También su artículo en la *Historia de la vida privada*, «Antigüedad tardía», Madrid, Taurus, 1988. Norma Durán, «La función del cuerpo en la constitución de la subjetividad cristiana» en *Historia y Grafía* No. 9, México, Universidad Iberoamericana, 1997, hace una recapitulación de estas temáticas a partir de las obras de Foucault, Brown, Rouselle y Veyne.

43 Desde luego, nos dice Peter Brown, no hubo una manera única de entender el llamado de Cristo, y en los primeros seis siglos se vieron una multiplicidad de interpretaciones que formaron diversas sociedades cristianas. Algunas lograron sobrevivir a las pretensiones hegemónicas y dogmáticas de las más poderosas. *Cfr.* Peter Brown, *Cristianismo y sociedad... op. cit.*

de Agustín de Hipona, que fue fundamental en esta cuestión. Concretamente, *La Ciudad de Dios*, escrita cuando Agustín ya fungía como obispo de Hipona, en los primeros treinta años del siglo V d.C., es la obra que explicita y define la identidad, procedencia, objetivos, sentido y significado de las vidas de los hombres y mujeres cristianos. Los veintidós libros que la conforman fueron fundamentales en la creación de la nueva identidad del cristiano.

Por un lado, sabemos de la dificultad que implica entender a Agustín en su propio tiempo y espacio,[44] igualmente estamos conscientes del enorme esfuerzo que es entender la transmisión y recepción de sus textos en sociedades distintas. De *La ciudad de Dios* de san Agustín (personaje que vive en una ciudad romana y periférica), al espacio del monje de la alta Edad Media que lo interpreta, los espacios son claramente distintos. En este último ya no hay imperio, por lo tanto las relaciones sociales han cambiado. Las variables en la recepción de la obra, cuyo sentido no es único, sino que se da en una interacción del lector con el texto, también son numerosas. Sin embargo, y a pesar de que su obra no fue conocida directamente en la Edad Media, sino a través de comentarios, algunos conceptos tendrán una larga vigencia en la cristiandad occidental.[45]

Es innegable que la obra agustiniana marcó hondamente el pensamiento teológico[46] y, por ende, la escritura histórica del

44 *Cfr.*, la obra que mejor lo logra es la de Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid, Revista de Occidente, 1969.

45 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *op. cit.*, pp. 36-7. «...es en *la Ciudad de Dios* donde san Agustín creará un modelo y un método de trabajo historiográfico... *Pero La ciudad de Dios* no empezaría a ser conocida directamente hasta el siglo XIV, cuando se iniciaron los grandes comentarios de Oxford. Los siglos anteriores la tendrían únicamente a través de Orosio que transmitiría también la historiografía antigua. La influencia agustiniana en la historiografía medieval, se manifiesta pues, a través de Orosio que fue para la Edad Media, un inmenso repertorio de conocimientos de todo orden sobre la Antigüedad clásica».

46 La idea de dos ciudades, de dos tipos de ciudadanía, entre otros conceptos, puede seguirse en la escritura de las crónicas monásticas y conventuales hasta los siglos XVI y XVII. También la concepción de pecado original dada por Agustín de Hipona

medievo. El tránsito de la historiografía antigua a la medieval «es un reflejo de la mutación del mundo pagano al cristiano, un cambio de perspectiva en la visión del pasado, así como en los fines perseguidos al narrarlo, y... la adecuación del porvenir al providencialismo divino»,[47] por ello se justifica una digresión sobre la obra de Agustín para luego introducir a nuestros «historiadores medievales».

Agustín de Hipona, tiempo y obra[48]

Agustín nació en Tagaste (la vieja Numidia, actual Argelia) en 354. El norte de África era una región muy próspera hacia los dos primeros siglos de nuestra era, con grandes ciudades, ejemplos magníficos de cultura romana. Agustín crece en este mundo de gente bien nacida aunque empobrecida desde el siglo IV. Recibió una educación clásica formándose como maestro de retórica latina. Agustín nace en un mundo pagano que ha comenzado a cristianizarse con gran rapidez en el siglo III.[49] De madre cristiana y padre pagano, su conversión se lleva a cabo a una edad adulta, después de haber recorrido las tendencias intelectuales más sobresalientes de su tiempo (maniqueísmo, neoplatonismo, gnosticismo, estoicismo). Agustín es representante de ese hombre culto al cual ya no le satisface el viejo modelo de cultura. Fue obispo de la ciudad norafricana de Hipona, donde murió en 430.

La Ciudad de Dios fue escrita entre el 413 y 426, Roma había sido saqueada por Alarico el godo en 410, y la impresión

perdurará hasta el siglo XIX *Cfr.* Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos, Iglesia católica y sexualidad*, Valladolid, Trotta, 1994.

47 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en... op. cit.*, p. 63.

48 Seguimos a Peter Brown. *Biografía de Agustín de Hipona, op. cit.*

49 Peter Brown, *El mundo de la antigüedad tardía, op. cit.*, p. 79. «La expansión del cristianismo no fue un proceso gradual e ineluctable, que comenzó con san Pablo y terminó con la conversión de Constantino en el 312. Su difusión en el siglo III fue impresionante por lo totalmente inesperada. De repente la iglesia cristiana se transformó en un fuerza con la que había que contar en las ciudades mediterráneas».

que dejaba en muchos contemporáneos era que la nueva religión, la cristiana, era la culpable del debilitamiento del imperio occidental. La obra de Agustín se divide en dos partes, con un total de veintidós libros. La primera parte, que comprende diez libros, la dedica tanto a rebatir esta tesis, como al paganismo. La segunda parte abarca tres temáticas que comprenden cuatro libros cada una. Tratará, en la primera de ellas, el origen de las dos ciudades: la ciudad de Dios y la de este mundo; los cuatro libros siguientes analizan el progreso y desarrollo de estas dos ciudades, y los cuatro últimos muestran el desenlace que ha merecido cada una de las dos ciudades. La obra en su conjunto da una visión total y teleológica de la humanidad.

Agustín trata de explicitar la nueva identidad del cristiano, ciudadano de una nueva ciudad: la ciudad de Dios (Jerusalén). La identidad antigua (en la que uno es lo que reconocen los demás —la ciudad— que se es), ya no satisface al hombre de la Antigüedad tardía. El cristiano ha interiorizado una pertenencia a una comunidad espiritual, representada en la tierra por la Iglesia. El cristiano no es ya más ciudadano de Roma, ahora es ciudadano de «*la ciudad de Dios*». La lealtad y la fidelidad es distinta. El cristiano no pertenece a este mundo, pertenece a un mundo supratemporal, espiritual, que le da su identidad real, «verdadera». Se asume la idea de que se está en el mundo de paso, en una especie de peregrinaje, pues la verdadera pertenencia del cristiano es a la ciudad, verdadera, la Jerusalén celeste. El mundo eterno, prometido a todo buen cristiano después de la muerte, es la estancia perpetua en esa ciudad celestial. Por lo tanto, la verdadera «ciudadanía» del cristiano es el Cielo. De ahí la idea que el cristiano medieval suspire por su verdadera patria: la Jerusalén celeste.

Agustín instala firmemente la idea de «historia de la salvación» como *la Historia*, en ese sentido, se sigue la idea de una forma de historia universal que en un momento se había dado ya en la historiografía romana, pero ahora con otra connotación. Para el cristiano existe una sola humanidad y un solo Dios que la ha

redimido, por tanto, hay un solo fin para la humanidad entera: la aspiración a la Jerusalén celestial, esto es la vida eterna. La religión cristiana aparece como la única verdadera, como el camino de toda la especie humana. Por eso la historia es concebida como un todo, que guarda un significado último y que hace referencia a un comienzo absoluto y un fin único y último: la creación del mundo y el fin de los tiempos. Los acontecimientos centrales de esta historia son el nacimiento (Encarnación), la muerte y la resurrección de Jesucristo.

La idea de las dos ciudades, la de Dios, representada por la Iglesia aquí en la tierra, y Roma, la ciudad del hombre, o segunda Babilonia como también será llamada, explica la coexistencia de cristianos y paganos. Esta convivencia entre dos ciudades, la de Dios y la terrena (concebida más adelante como la del demonio) llegará hasta el final de los tiempos, cuando se dé la Parusía (segunda venida de Cristo). El final está dado de antemano: el triunfo de Jerusalén —Iglesia— sobre el pecado, en este caso, los paganos. Dios separará en el Juicio final ambas ciudades. Roma tiene, por lo tanto, un cometido: preservar la paz terrena como condición para la difusión del Evangelio.

El esquema de *La Ciudad de Dios* marca toda la Edad Media y más allá (crónicas de la conquista de América). La justificación de la jerarquía eclesiástica sobre los laicos se fundamenta en que Agustín ponía a la Iglesia, desde el siglo v, a la cabeza de la sociedad para guiarla en su camino hacia la Jerusalén celestial (esto no lo pudo asumir la Iglesia de hecho, sino hasta después la Reforma gregoriana, siglos xi-xii, y siempre con una gran resistencia de los laicos).

Concebir la historia como historia de la salvación hace que no importe descubrir el significado de las acciones humanas en sí mismas, por eso no encontramos ningún sentido crítico o de orden causal hacia ellas en la obra de Agustín. Las acciones humanas sólo importan si guardan una relación con el final de la historia humana. A Agustín le interesa encontrar a Dios en la

historia, dicho de otra forma, encontrar los momentos en que Él interviene directamente. Desde luego, acepta la limitación humana de no poder ver la causalidad última, pues ésta es divina, y por eso entiende que, en última instancia, la Providencia predomine sobre las intenciones de los hombres.

La historia de Agustín, en general, será una historia profética, que pretende construir «las huellas de ambas ciudades, siglo por siglo, [hasta] en las confusas narraciones de las más antiguas historias bíblicas»,[50] esto sugiere que las posteriores batallas y hechos importantes deben ser colocados en el mismo esquema. Por eso la historia (crónicas medievales) puede explicar la totalidad del tiempo: pasado, presente y futuro; la razón es porque ella es vista a la luz de esta temporalidad que ofrece la narración bíblica y que comprende toda la historia.

La obra explica la totalidad del tiempo humano. Adán y Eva perdieron el paraíso, y la historia humana es comprendida como una añoranza y una búsqueda al retorno a ese lugar perdido. El origen de las dos ciudades, según Agustín, se remonta a Caín y Abel; y en la tierra conviven tanto los descendientes de Caín como los descendientes espirituales de Abel. La historia humana adquiere su significación a la luz del futuro sabido: el final de los tiempos. Si imaginamos las implicaciones de interpretar la historia sabiendo este final, entenderemos por qué cualquier acción humana se mide y se valora en otra dimensión, distinta de la propiamente humana, ya que de esta forma sobresale sólo lo que a esta dimensión compete. Si el fin es el cumplimiento de la palabra revelada (segunda venida de Jesucristo y el Juicio Final) los acontecimientos significativos deben de ser los que lleven a los hombres a este cumplimiento. En palabras de Paul Ricoeur: «el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo; y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia

50 Peter Brown, *Biografía de... op. cit.*, p. 422.

temporal».[51] Por lo tanto, la estructura del relato es el *a priori* de la percepción humana de la temporalidad, que se expresa en la historia medieval en la seguridad que tiene el historiador de conocer la totalidad del tiempo, pasado, presente y futuro. Esto le da una inteligibilidad sui generis del actuar humano, y todos los temas, personajes y acontecimientos elegidos para articular la historia, tienen que ver con esta concepción del tiempo.

Por esta razón, los personajes de la historia medieval serán los que incidan en el desarrollo de este plan divino: reyes, condes, obispos, papas, santos, mártires, abades, etcétera, o sea, en los que recae la responsabilidad de guiar el «rebaño»: todos los demás cristianos. Los milagros, portentos, batallas contra infieles, conversiones de pueblos, victorias, serán momentos a registrar y a narrar, pues en ellos se manifiesta la providencia divina.

Los primeros en dedicarse a registrar y a escribir la historia fueron los grandes obispos de la Antigüedad tardía. Algunos de ellos habían sido monjes, otros eran de ascendencia aristocrática, hombres de la clase senatorial, personajes que dominan las técnicas de la escritura y que tienen una cultura muy amplia. Ellos al cristianizarse «tradujeron» y escribieron sobre su nueva religión desde sus propias categorías culturales, es decir, desde su mundo grecolatino.[52] Tanto en el próximo oriente como en occidente, la «traducción» (comprensión) del mundo pagano al cristiano pasó por su interpretación. La obra de Agustín fue todo un esfuerzo de explicitación de términos y conceptos romanos, tales como: ciudadanía, ciudad, moral, identidad, etcétera, a las nuevas realidades de un mundo que ya no es el mundo de la *civitas* romana clásica. Las palabras y conceptos se siguen utilizando pero ya no guardan los significados que tuvieron dos o tres siglos antes. Los cambios se habían ido dando paulatinamente y fueron multifac-

51 Citado en Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo... op. cit.*, p. 72.

52 Quien trabaja en forma muy detallada estas diferencias es Peter Brown, El *cuerpo y la sociedad, op. cit.*

toriales. En el imperio romano oriental la presencia cristiana era muy significativa desde el siglo III, al contrario que en occidente, donde el cristianismo penetraba más lentamente pues su población era menos urbanizada en relación con la del oriente romano, además de que la entrada de los bárbaros fue mucho más significativa que en oriente.

Entre los obispos que se destacaron por escribir obras históricas tenemos nombres como Eusebio de Cesárea,[53] Agustín de Hipona, Gregorio de Tours en las Galias; en la Península Ibérica tenemos figuras como Isidoro de Sevilla y Juan de Bíclaro.[54] También escribieron historia los abades o monjes. Recuérdese que el fenómeno monástico, cuya cuna es Egipto en los siglos III y IV, y que se extendió con características propias en cada territorio del próximo oriente, llegó a occidente con Benito de Nursia, quien fundaría un primer monasterio en Italia. Algunos abades y monjes, gente cultivada de las clases altas romanas, escribieron historia y en muchos casos siguieron muy de cerca los acontecimientos

53 Arnaldo Momigliano, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 96-115. De hecho el inventor de la «historia eclesiástica» es Eusebio de Cesárea (p. 108), para Momigliano este autor desarrolla una historia que no se enfrenta directamente con los historiadores paganos del siglo IV, que elaboran un tipo de historia política, de batallas, etcétera. Su historia, como lo comprende perfectamente Agustín de Hipona, va contra aquellos anticuarios de la época, poetas y comentaristas de poetas que desarrollan una idealización del pasado y un sentimentalismo que es lo que percibe como la verdadera resistencia contra el cristianismo. La aceptación de la historia eclesiástica es aprender otra historia. Convertirse significa textualmente descubrir una nueva historia, que parte de Adán y Eva y que llega hasta los acontecimientos contemporáneos. Agustín redondeará esta historia con el futuro sabido: el triunfo de la ciudad de Dios. La novedad de la historia eclesiástica de Eusebio radica en la separación del tipo de historia pagana, que se entiende «como una obra retórica con el máximo de discursos inventados y con un mínimo de documentos auténticos». Desde el momento que [Eusebio] eligió ofrecer un gran número de documentos y se abstuvo de inventar discursos quiere decir que se propuso escribir algo diferente a la historia común» (p. 106).

54 *Ibid.*, (p. 107), fundamentalmente la característica de estas historias eclesiásticas es fundar su legitimidad en la autoridad y no el libre juicio, aquel del que los historiadores paganos estuvieron tan orgullosos.

que relataban. Tal es el caso de Casiodoro (siglo VI), quien estuvo en la corte de los ostrogodos y a quien vemos al final de su vida fundar un monasterio donde escribiría gran parte de su obra.[55]

Es muy frecuente en esos siglos ver electos o designados obispos a muchos monjes; la primera evangelización de Europa fue hecha, casi en su totalidad, por monjes, que aunque aprecian la vida cenobítica y alejada del mundo, siempre tuvieron conciencia de un deber misionero. La razón por la que aceptaban obispados era para coordinar mejor la labor de evangelización de los paganos. Por lo tanto, hasta el siglo VIII fue muy común ver la asociación entre monjes y obispos: «frecuentemente los monasterios eran sede de un obispado y la sede la ocupaban monjes. Esta situación se mantuvo hasta las reformas monásticas del reinado de Carlomagno y de su hijo Ludovico Pío, pues como consecuencia de ellas los monjes fueron generalmente separados de la responsabilidad pastoral».[56]

En cuanto fueron avanzando los tiempos, el mundo romano occidental tuvo que adaptarse, aunque no sin fricciones, a los pueblos bárbaros que habían llegado a Europa para quedarse. Los diferentes niveles de romanización de las provincias occidentales se reflejó en la conservación de la escritura latina. En el levante los monasterios fueron los lugares donde la escritura tuvo una larga permanencia, conservándose y cultivándose en ellos la herencia cultural romana. Los «pobres niveles» en el dominio del latín, con que acusan muchos eruditos a los escritores bárbaros, dejan entrever los nuevos tiempos de una historiografía propiamente medieval. La dinastía merovingia en las Galias o la visigoda en España, fueron reinos que se integraron del modo que pudieron, pacífica o violentamente, a las sociedades romanas establecidas previamente. Estos siglos fueron de transición a nuevas estruc-

55 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en... op. cit.*, p. 74.

56 Margarita y Santiago Cantera Montenegro, *Los monjes y la cristianización de Europa*, Madrid, Arcos Libros, 1996. (Este fenómeno nunca dejó de ser común).

turas sociales, en las que la Iglesia guardará para sí el monopolio de la escritura, con el cual conservará un determinado registro histórico. Al mundo monástico no le interesa difundir la escritura entre los bárbaros y, por otra parte, a éstos no les representa ningún valor. La escritura cumple ahora otra función y se mantiene alejada de un mundo donde la oralidad es la característica.

Desde luego, esto no supone que los reyes bárbaros no hicieran uso de la escritura, personalmente fue excepcional que ellos supieran escribir, pero la utilizaron en forma importante en sus cortes, y fueron siempre clérigos y monjes quienes la pusieron al servicio del monarca. El caso más notable es, desde luego, la corte carolingia, pero no es el único. En las islas británicas Alfredo el Grande también se destacó por el gran impulso cultural, dirigido principalmente a compilar, traducir y copiar, tanto obras de escritores latinos como crónicas e historias elaboradas en los siglos anteriores. Inglaterra había sido cristianizada[57] desde el siglo VII y fue uno de los primeros pueblos en escribir obras en su lengua.

En esta época aparecen historias que relatan la llegada de los pueblos bárbaros; cuentan la llegada, la conquista y el asentamiento de los germanos en los nuevos territorios. Generalmente, los que relatan estos hechos son monjes u obispos, quienes fueron contemporáneos de esos acontecimientos, o los relatan con la información de testigos que directamente los vivieron. Guenée sugiere que la «historia contemporánea» para un hombre medieval comprende lo que se considera se puede registrar «fidedignamente», y abarca un espacio temporal no mayor de 100 años. En lo que llamamos alta Edad Media, esta información puede ser parte de una crónica (registro que abarca más o menos escuetamente el devenir humano, desde la creación hasta los eventos que

57 La palabra cristianizar debe de ser matizada, un pueblo se cristianizaba si sus habitantes aceptaban el bautismo. La profundidad de esa «conversión» era muy superficial y la práctica que se toma como criterio de aceptación era el bautismo. En Cantera Montenegro, Margarita y Santiago, *Los monjes y... op. cit.*, p. 21, nos dicen los autores, que muchas veces el bautismo se imponía bajo pena de muerte.

relatan), de una historia (relato narrativo de la gesta que cuenta) que puede incluir registros «históricos» desde los principios (creación), o también puede quedar consignada en los márgenes de las tablas pascuales, llamadas anales posteriormente.

Uno de los personajes más importantes de esta etapa fue Beda el Venerable (672-735), monje inglés con una vastísima obra,[58] gracias a la cual se puede apreciar, comparativamente con la teología, la escasa importancia de la historia dentro de la jerarquía del conocimiento. Para los monjes que llevan a cabo la cristianización de Europa, lo importante es dejar la constancia de cómo los pueblos bárbaros, en este caso los anglosajones, se van «integrando» a la historia de la Iglesia, en otras palabras, a la historia de la salvación. Un siglo antes, Gregorio de Tours en su *Historia de los francos* relataba la misma temática para las Galias. Estas historias, contadas desde el principio de los tiempos, están llenas de relatos milagrosos y de vida, incluyen hagiografías, plegarias, descripciones geográficas, etcétera. La *Historia ecclesiastica gentis anglorum* de Beda termina «con un sumario cronológico de los acontecimientos mundiales más importantes, un relato de su vida, una anotación de sus escritos y, finalmente, una plegaria.[59] Hasta aquí podemos afirmar que las obras históricas, en los primeros siglos del medievo son escritas fundamentalmente por monjes y obispos, es decir, por gente de Iglesia. Por otro lado es muy claro que la estructura narrativa sigue tanto a Eusebio de Cesárea como a Agustín de Hipona. Crónicas, historias y anales son registrados, dictados y escritos bajo el esquema de historia de salvación.

58 *Cfr.* Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 52. Beda escribe 35 obras de las cuales 20 comentan las Escrituras, 6 están consagradas al cómputo o a la medida del tiempo, 2 son hagiografías y únicamente dos son obras de historia. Esto se señala para apreciar el papel de la historia en esta sociedad. Lo verdaderamente importante para un monje es servir a Dios, circunstancialmente la escritura de la historia sirve para esto. «Para un monje la historia no podía ser una pasión exclusiva, no era su ocupación esencial, era siempre una actividad secundaria. El tiempo que se consagraba a la historia era una forma de servir a Dios».

59 Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en... op. cit.*, p. 104.

Con la caída de la dinastía carolingia y el surgimiento del feudalismo, la escritura de la historia se concentró todavía más en los monasterios y en algunos capítulos catedralicios. El modelo feudal fraccionó el poder del rey e instauró un nuevo orden organizado en torno a valores bélicos. La guerra era la principal función de las clases nobiliarias. En los siglos propiamente feudales (del IX a la primera mitad del siglo XII aproximadamente) la historia monástica casi fue la única. Tendremos que esperar al resurgimiento de las monarquías y al auge de algunas ciudades que desarrollarán en sus cancillerías nuevos tipos de producción histórica.

Aunque no todos los monasterios tuvieron un *scriptorium*, ni todos los monasterios con *scriptorium* cultivaron la historia, sí encontramos que la atmósfera benedictina en especial, fue muy propicia para la escritura de la historia[60] (entre las excepciones están los cistercienses, que siguen la regla benedictina pero no fomentaron el desarrollo de *scriptoria*). No encontramos una regularidad absoluta en las órdenes monásticas, ya que cada una valora de modo diferente la escritura. Aunque nos dice Guenée[61] que en general los monasterios empiezan a cuidar la formación de notables bibliotecas. La orden de Cluny, que se extiende con gran vitalidad en los siglos X y XI, tuvo importantes bibliotecas donde encontramos las obras de grandes historiadores, tanto de la antigüedad pagana como de historiadores cristianos. Sin embargo la actividad de Cluny se enfocó fundamentalmente a la liturgia y a la perfección del culto. La historia continúa siendo una actividad que se fomentará, sólo si resulta importante para este fin. Por otro lado, los monasterios cluniancenses no tuvieron un cuidado tan preci-

60 Sergio Pérez, «El monje medieval ante su página», en *Historia y Grafía*, No 10, México, Universidad Iberoamericana, 1998. Seguimos en parte este interesante artículo que viene a destacar las prácticas escriturísticas del amanuense medieval. Sergio Pérez, además de proporcionarnos una actualizada bibliografía sobre la historia de la escritura, ilustra toda la fatigosa labor que implicaba escribir. Y, aunque no toca concretamente la escritura de la historia, sí se puede hacer inferencia sobre su escritura.

61 Bernard Guenée, *op. cit.*, p. 46.

no por la cronología, que sí se desarrollaba en otros monasterios benedictinos. En el siglo XII se funda una nueva comunidad que tuvo una gran difusión en toda Europa: los cistercienses. En general, en ninguna de estas órdenes monásticas existe libertad para elegir temáticas o escribir sobre temas de interés personal. El Císter, en especial, estableció nuevas estipulaciones de control para los monjes que se dedicaban a escribir, compilar y copiar libros.

Uno de los principales objetivos de la historia escrita por los monjes era la defensa de los derechos de los monasterios, para ello era necesario registrar su fundación, sus abades, sus obras de caridad, los confines del monasterio, sus pertenencias, los milagros que se pudieran registrar en su fundación o en la santidad de sus monjes. Aunque habían tenido originalmente una función práctica, esas historias eran leídas con fines litúrgicos en las horas de comida y para fomentar los buenos ejemplos. En los refectorios se leían indistintamente historias o hagiografías, no hay una distinción nítida entre ambos géneros, ni en la función que cumplen ni en el público al que se dirigen: los mismos monjes. Frecuentemente el monje que escribe historia también escribe hagiografías. La función de ambas es litúrgica y ética, dar buenos ejemplos y aprender modelos de conductas.

La historia monástica se trabaja como cualquier oficio medieval, es decir lleva la dinámica de cualquier otro tipo de taller artesanal. Hay una especie de división del trabajo que nos impide hablar de autor en sentido moderno, la historia es fundamentalmente una labor de compilación que se realiza en equipo.[62] El monje que

62 Paul Zumthor, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 119-20. Por otro lado, nos dice este autor, que cuando se habla de autor, en el sentido de creador, éste generalmente nunca escribe directamente sus obras, sino que las compone mentalmente, reteniéndolas en la memoria; para después dictarlas a un secretario que las escribe en tablillas de cera. El autor revisaba y corregía el borrador, que finalmente se vaciaría al pergamino. Sergio Pérez en «El monje medieval ante su página», en Historia *y Grafía, op. cit.*, p. 95, nos aclara: «*Dictare* indicaba justamente esa compleja técnica mental de composición de la obra, cuya expresión escrita no corría a cargo del mismo individuo».

se dedica a la historia no ha escogido esta vocación, simplemente hubo reglas monásticas como la benedictina, en la que se asumió que la mejor forma de alabanza a Dios era el trabajo y una forma de trabajo era la escritura, la conservación y copiado de textos así como la elaboración de nuevos libros. La escritura se convierte así en una actividad fundamental del monasterio, muy bien vista a los ojos de Dios. Igual que como un monje se dedicaba a trabajar la hortaliza o hacía la limpieza, había otros que se dedicaban por oficio a escribir. Este oficio en las culturas antiguas (y también en el medievo) fue considerado como un arte servil; el copista, escriba o amanuense recogía las obras que le eran dictadas por el autor. Cluny,[63] aunque toma la regla benedictina como su forma de vida, la entiende de otra forma y privilegian la alabanza y gloria de Dios, que realizan en forma de cantos, rezos, liturgias, conmemoraciones, etcétera, por eso en esa orden casi no se desarrolló la historia, salvo cuando tenía que ver con el desarrollo de la liturgia.

El monje que se dedica a la historia es un artesano que domina una técnica: la escritura o la lectura,[64] pero nada indica que dominara todo el proceso.[65] Entre las actividades que se realizan

63 Cluny unificó la liturgia en la cristiandad occidental. La efervescencia con que se multiplicaron los monasterios cluniancenses fue asombrosa. Los monjes de estos monasterios impulsaron cambios fundamentales en la sociedad de la época. En conjunción con los obispos impusieron las famosas «treguas de Dios», neutralizando la belicosidad al interior de esta sociedad. La violencia fue lanzada a los confines, a las fronteras, lugar de infieles, donde se realizaría ahora la guerra en forma de cruzada contra el infiel. Con la Reforma gregoriana la Iglesia fue logrando un mayor control en la sociedad, los concilios lateranenses de los siglos XII y XIII impulsaron nuevas reglamentaciones de tipo social, como fueron: el matrimonio eclesiástico, la obligación de confesión y comunión anual, etcétera. La Reforma gregoriana fue, en gran parte, obra de papas que salieron de estos monasterios.

64 Paul Zumthor, *La letra y... op. cit.*, p. 124: «Lectura y escritura constituyen dos actividades diferentes, que exigen aprendizajes distintos, y no son sentidas como necesariamente unidas. Dentro del número, muy minoritario, de los hombres capaces de descifrar escritos, sólo un reducido número pertenecía al grupo cerrado de los profesionales de la escritura».

65 Sergio Pérez, «El monje medieval ante su página», en *Historia y Grafía, op. cit.*, p. 99. «En un mundo en el que predominaban los métodos orales y expresivos, la

dentro de los *scriptoria* (la escritura de la historia es una actividad secundaria, pues lo importante es la reproducción de textos litúrgicos) está la traducción de textos y la decoración de los manuscritos por medio de láminas o el dibujo de viñetas, (*rubricators, miniators, illuminators*), todo esto es realizado por sus propios especialistas.

En la actualidad existe una rama de la historia cultural que se dedica a investigar la historia de la escritura y de la lectura,[66] y que nos revela las dificultades que enfrenta el escritor medieval para realizar sus tareas.[67] En primer lugar, habría que considerar que hacia los siglos VII y VIII el latín ya no era lengua materna de nadie, aunque sí es la lengua de la escritura por excelencia,[68] esto hace que haya una discordancia entre el latín escrito y el hablado. Por otro lado, se presenta una gran dificultad en la comprensión y lectura de textos latinos, así como de las primeras escrituras de los germanos por los tipos de letras en que estaban escritos. La minúscula carolina, invención anónima del siglo VIII, vino a facilitar la comprensión de los manuscritos, a costa de la lentitud de la

enseñanza de la lectura era una tarea de gran importancia. Es por eso que durante siglos, los reglamentos exigieron a los hombres de la Iglesia únicamente que supieran leer, mientras que por el contrario, escribir era considerado un trabajo manual o una simple formación especial».

66 Entre las obras publicadas en español sobre la lectura y la escritura está la Colección LEA, de editorial Gedisa. También, Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

67 Una buena síntesis de las labores y cuestiones técnicas que debe resolver el copista se presentan en el artículo de Sergio Pérez, «El monje medieval ante su página», en *Historia y Grafía, op. cit.*

68 El que el latín haya pasado a ser una lengua muerta, en el sentido de que sólo se lee pero ya no se habla, hizo que los amanuenses insulares irlandeses buscaran perfeccionar una gramática de legibilidad, pues ya no había quien, con toda autoridad, supiera como se oía esa lengua, esto provocó que se pusiera mucho interés por separar las palabras (antes la escritura era continua, pues la escritura era para leerse en voz alta, y los lectores profesionales sabían dar el tono y el sentido al texto), que se clarificara la puntuación, los componentes gramaticales de la oración, etcétera. *Cfr*, Malcon Parkes, «La alta Edad Media», en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el... op. cit.*, pp. 145-147.

escritura. Al no ser una escritura cursiva (personalizada) y de uso cotidiano, ganó en legibilidad. Pero con esto se perdía, por algunos siglos, la idea de escritura para expresar pensamientos de uso corriente, la escritura era propiedad ahora del orden religioso.[69]

Lo que sigue es analizar cómo se trabaja en los *scriptoria* y, concretamente, como se realiza la fabricación de la historia. Guenée nos dice que escribir historia era una tarea más a la que se consagraban los monjes que laboraban allí. El copista era un técnico de la escritura,[70] un calígrafo o amanuense, especie de artista (en el sentido de artesano), cuya tarea era primordialmente fomentar la legibilidad de la página. Había un responsable o jefe del taller en el que muchas veces recaía la «autoría» final, pero el proceso de elaboración de una obra mayor conllevaba todo un trabajo de equipo.

En una obra mayor, las tareas se dividían. El maestro de obra, el «autor», solicitaba a sus colaboradores de confianza buscaran pasajes adecuados para tal o cual tema (otras veces les eran impuestos, no quedaban bajo su elección). Los colaboradores iban a los libros o a documentos marcando los pasajes seleccionados en las márgenes de libros o documentos. El copista debía copiar los pasajes seleccionados. El mérito estaba en buscar escribas competentes en número suficiente. A su vez, la labor del amanuense era lograr la fidelidad al manuscrito, hacerlo legible. En el deseo de ser fieles al manuscrito, a veces se copiaban al infinito los errores, o por otro lado, también sucedía que el copista rechazara copiar sin comprender e hiciera las «correcciones necesarias». Pérez nos dice[71] que un buen calígrafo tenía prohibido corregir, incluso si el

69 Sergio Pérez, «El monje medieval ante su página», en *Historia y Grafía, op. cit.*, pp. 99-100.

70 Paul Zumthor, *La letra y la... op. cit.*, p. 145. Como nos dice Zumthor, la escritura en la Edad Media es apostolado, en el sentido de que es la tarea que tienen los que detentan la escritura: «Escribir en la Antigüedad había sido obra servil, y en la alta Edad Media, apostolado, consiste ahora en aclarar la palabra colectiva» (se refiere al momento en que se empiezan a escribir las lenguas romances; aclararla significaba hacerlas entrar en orden, ejercer una censura).

71 Sergio Pérez, «El monje medieval ante su página», en *Historia y Grafía, op. cit.*, p. 96.

ejemplar era claramente erróneo, a menos que obtuviese autorización; un mal escriba era aquel que no seguía las reglas de la copia y se sentía en libertad de enmendar en el mismo momento en que elaboraba el manuscrito. Sin embargo, se puede inferir que sólo los textos sagrados eran sujetos de la veneración que impedía «corregirlos»; en otro tipo de textos, como la historia, el monje se permite otras libertades. Copiando diferentes referencias, hace una especie de «*dossier*» de varios manuscritos de una infinidad de autores, sin una mención clara y específica de sus referencias. La operación final será yuxtaponer todo en un manuscrito final. El redactor final puede integrar los pasajes en su relato sin marcar diferencias de naturaleza entre fechas y su relato; pero otros anunciarán claramente lo que transcriben integralmente. Antes de hacer público el manuscrito, éste pasa toda una revisión en la que erratas y errores se corrigen, ya sea raspando el pergamino y reescribiendo sobre de él, o anotando cuidadosamente al margen la corrección que se quiere hacer. El texto va alcanzando su «versión final».

Antes de continuar, no podemos dejar de insistir en el carácter oral de toda la escritura medieval. Zumthor, uno de los grandes especialistas franceses en literatura medieval, afirma que: «la naturaleza de la escritura medieval, las modalidades de su empleo, no le permiten sustituir, en su función mediadora, a la voz. Sólo lo intenta».[72] En la Edad Media toda escritura tenía fuertes lazos con la oralidad, los textos eran para ser leídos, contados o recitados en voz alta, la lectura en silencio todavía no se practica masivamente (ésta comenzará a incentivarse hacia el siglo XIII, conla difusión de la escolástica en un medio muy restringido, la universidad) sino eventualmente y los textos históricos buscan su público en la oralidad.[73] Escribir un texto implicaba componerlo

72 Paul Zumthor, *La letra y... op. cit.*, p. 141.

73 En la Edad Media se practican tres tipos de lectura: 1) la lectura en voz alta, es la forma de difusión de los textos más común, se lee en voz alta a todo público, desde los monasterios hasta en espacios populares, o inclusive de manera personal,

mentalmente (si se era autor) y dictarlo a un secretario en tablillas de cera, a veces en resumen o en notas «tironianas»,[74] así fueron escritas, más bien dictadas, obras mayores como la *Suma Teológica* de Santo Tomás.[75] Luego, el autor podía revisar y corregir el borrador. El caso de la historia, por ser compilación, era distinto, ya que sólo las gestas contemporáneas se componían de esta forma. Lo referente a lo más antiguo era toda una labor de compilación que, como hemos explicado, se realizaba en equipo.

Las obras históricas son para ser leídas o recitadas en voz alta, ejemplo de ello es el manuscrito autógrafo de la *Historia Ecclesiastica* de Orderic de Vital[76] (historiador normando del siglo XII), escrito en prosa ritmada y rimada, su obra está señalada con una débil puntuación para marcar las pausas rítmicas y, con una puntuación fuerte, las rimas. Esto indica que su texto se parece más a una partitura musical que a nuestras páginas impresas, razón que refuerza la tesis de que la escritura de la historia es para ser leída en voz alta.

Otra de las dificultades que enfrenta el copista en la compilación de los textos (hasta que se generaliza un tipo de puntuación y ortografía, aproximadamente a partir del siglo XII) es que frecuentemente los escritos se presentan en escritura continua, sin

2) la *ruminatio*, es una forma inventada por los monjes que «rumian» las Escrituras como ejercicio de meditación, es un ejercicio de asimilación y meditación. Además es una lectura intensiva en la que se releen los mismos textos para extraer de ellos el «verdadero sentido», el espíritu de la letra, y 3) la lectura en silencio y en privado, ésta fue la menos frecuente, pero se conoce desde la época griega, y comenzará a incentivarse en los siglos XIII y XIV con la difusión de los textos. En la escritura de los textos también predominó el dictado, más que la escritura realizada en riguroso aislamiento. Aunque hacia el siglo XIV ambas: lectura y escritura en silencio alcanzan una gran difusión. *Cfr.* Paul Sanger, "La lectura en los últimos siglos de la Edad Media", en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el... op. cit.*, pp. 189-230. También el artículo de Jacqueline Hamesse (en la misma obra) sobre la lectura escolástica, pp. 159-185.

74 *Ibid.*, p. 119. Especie de taquigrafía de origen antiguo.

75 Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, (1a edición 1990), pp. 4-5.

76 Paul Zumthor, *La letra y la... op. cit.*, p. 129.

separación de las palabras (aunque los monjes irlandeses desde los tempranos siglos medievales separaron las palabras, en la mayor parte del continente no se hizo).[77] Hasta época muy tardía los signos ortográficos y puntuación se generalizan, anteriormente, sí existían, era de manera personalizada, Además, muchas de las obras consultadas aparecen en caracteres ilegibles, como las cursivas lombardas, las escrituras merovingias o los documentos anglosajones que se escribieron en esa lengua y que había que traducir al latín. Tampoco se había generalizado en los primeros siglos medievales la división de las obras en capítulos, parágrafos, versículos, etc., esto será labor de los amanuenses del siglo XII.

El traductor, por su parte, enfrenta sus propias dificultades. No existen diccionarios, existen gramáticas latinás, pero, como hemos dicho, hacia el siglo VIII ninguna persona tiene por lengua materna el latín, y el latín que se habla es muy diferente del que se escribe. En el caso de obras escritas en otras lenguas como el griego, poco frecuentes, las traducciones se hacen de manera sistemática, a criterio del traductor. No se busca una traducción literal, se busca el «verdadero» sentido, mismo que está oculto. En el medievo la idea del «espíritu» de las letras equivale al significado verdadero.

La autoría final recaerá en el coordinador de la obra: el «maestro de obra». Vale la pena citar a Guenée: «Olvidando frecuentemente el nombre del autor, al que la erudición contemporánea le da tanta importancia y no reteniendo sino el del monasterio, la Edad Media marcó bien lo que es la historia monástica: un trabajo de taller».[78] Las grandes obras monásticas como la de Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, elaborada en el siglo XIII, o las

77 Paul Sanger, «La lectura en los últimos siglos de la Edad Media» en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el... op. cit.*, p. 217: «La separación de las palabras, claramente en uso en los textos latinos del siglo XIII, era aún imperfecta en la mayoría de los códices vulgares de comienzos de ese siglo y siguió siendo bastante menos rigurosa que en la caso del latín».

78 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 50.

grandes empresas historiográficas reales como la de Alfonso x de Castilla (siglo xiii), *Primera Crónica General de España*, deben pensarse como magnas obras de equipo.

Otra de las tareas que merecen nuestra atención es la labor del cronógrafo. Ella reviste uno de los esfuerzos más grandes de la Edad Media. El cronógrafo construyó una nueva forma de apreciar la temporalidad datando los acontecimientos en forma lineal y consecutiva, de esta forma construyó un tipo de estructura narrativa, situando los acontecimientos en un tiempo dado. Recordemos que había sido Dionisio el Pequeño, en el siglo vi, quien estableció la Encarnación como fecha en torno a la cual se datarían todos los eventos o hechos históricos: Beda en el siglo viii secundaría todo este esfuerzo.[79] Hasta esta época la contabilidad del tiempo se hacía partiendo del año que iniciaba el gobierno de tal o cual rey (idea que viene de Egipto). Ya en la época romana, en tiempos de Diocleciano, se instituyen los ciclos indiccionales, periodos de 15 años contados a partir de este emperador, sin embargo, nos dice Guenée,[80] este uso resultaba muy ambiguo e incierto pues no se precisa a cuál periodo de indicción se refiere el cronista. Finalmente, piadosos pensadores cristianos de los primeros siglos, consideraron oprobioso fijar un punto de partida tan importante de un impío y perseguidor de cristianos, razón por la que en el siglo vi se diera todo un esfuerzo por buscar fechas alrededor del suceso cristiano más importante. La discusión se centraba entre elegir la fecha de la Encarnación o en la Redención, finalmente prevalecería el primer acontecimiento. Hay que imaginarse el trabajo que esta labor implicó.

Para muchos eruditos modernos la contabilidad de todos los sucesos con respecto a la Encarnación representó el mayor logro medieval. Esta labor no se completó sino hasta fechas tan tardías

79 Muchos eruditos no estuvieron de acuerdo con la datación de Dionisio pues marcaban un error (de 6 años, según unos y 22 según los más radicales). El cálculo de Dionisio finalmente alcanzó un consenso general, pero los eruditos sabían que no era exacto.

80 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, pp. 154-ss.

como el siglo XII o XIII. Guenée hace mención de que sólo hasta esas fechas comienza a haber una frecuente datación epigráfica en las lápidas de las tumbas reales. Por lo general, antes se registraba sólo el día o el mes, más no el año. Esto era lo más difícil de establecer.[81]

En suma, la elaboración de la historia monástica hasta el siglo XII no fue sino una de tantas otras actividades (nunca la más importante) en la que los monjes con talento destacaban. Los monasterios con sus *scriptoria* y sus bibliotecas eran depositarios del patrimonio cultural; el guardián de los manuscritos era responsable de la buena calidad de los textos de la enseñanza, del canto, de la lectura y la liturgia, sin olvidar la labor administrativa, que también se llevaba aquí y que también la ejercían esos monjes historiadores. En monasterios pequeños es frecuente encontrar que el archivista, el cartularista y el historiador sean una misma persona; en otros, la clasificación de archivos, la composición de cartularios y crónicas eran escritos por el mismo equipo. Con el tiempo esto hizo que el papel del historiador, copista o cronista creciera y ganara prestigio, siendo muy valoradas sus capacidades jurídicas y administrativas. Lejos estaba todavía su valoración como mero historiador.

A partir de las primeras décadas del siglo XIII comienza una evolución muy importante en la escritura de la historia. El debate erudito del comienzo de la escritura de la historia en prosa y en lenguas vernáculas ha hecho correr ríos de tinta. Generalmente, los orígenes de esta historiografía se han ligado al nacimiento de las monarquías medievales y a sus efectos centralizadores. Los monjes escribieron historia para justificarlas y otorgarles legitimidad.

Recuérdese que el mundo del año mil aparece ante los ojos de estos religiosos como un mundo anárquico y lleno de violencia. Y aunque nadie pudiera contabilizar cronológicamente

81 *Ibid.*, p. 88. «En el siglo XII, de 46 tumbas, 21 no dan fecha, 19 no dan más que el mes y el día y sólo el 13% dan la fecha desde el año de la Encarnación, con mes y día».

cuando se cumplía el milenio, los miedos apocalípticos fueron la constante desde el siglo XI en adelante, siendo más obsesivos y recurrentes a partir del siglo XVI.[82] Todo «signo» podía preconizar para el hombre medieval el advenimiento del final de los tiempos. Para preparar a la humanidad a recibir la segunda venida, la Iglesia intentó pacificar a la sociedad mediante treguas que procuraban restablecer un mínimo de orden y concordia. Desde luego que el pensamiento cristiano, inclinado a ver orden sólo cuando se daba en forma jerárquica en la sociedad, con una sola cabeza (rey, emperador) dirigiendo al resto de los miembros (inferiores) de la sociedad (metáfora del cuerpo de Cristo), no pudo ver que el feudalismo era otro tipo de orden que se revelaría capaz de regular un funcionamiento relativamente armonioso de la sociedad durante algunos siglos.[83]

Estas visiones pesimistas motivaron que algunos clérigos tomaran alternativas para restablecer ese mínimo de orden y concordia y lo lograrían con las famosas «treguas de Dios», codificadas en los concilios de Arles (1037-1041). Fue también en esos siglos cuando se elaboraba una nueva teoría de la sociedad, la de Adalberón de Laon que dividía a la sociedad en tres órdenes: los que rezan (los monjes y en general la Iglesia), los que luchan, (los nobles, cuya labor es proteger a los más débiles) y los que trabajan (el campesinado medieval). A la cabeza de la sociedad estaban los monjes, pues ellos llevaban la función más noble de la sociedad: rezar por la humanidad para lograr su salvación. En ese régimen trifuncional no existe posibilidad de movilidad social, pues cada

82 Jean Delumeau, *El miedo en occidente*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 307-360. Jean Delumeau así como Marc Bloch sostienen que en el año mil nada sucedió, ya que nadie se pudo dar cuenta de cuando fechar el milenio. Delumeau inclusive sugiere que pudo ser una construcción muy posterior. El miedo al fin del mundo es muy evidente desde el siglo XIV, llegando inclusive hasta el XVIII. La edad moderna nace con estos miedos que fueron la constante de las sociedades cristianas, tanto de la católica como de las protestantes.

83 André Vauchez, «Nacimiento de una nueva cristiandad», en Robert Fossier, *Historia de la Edad Media*, t. 2, Barcelona, Crítica, 1988, p. 88.

persona tiene sus funciones previamente asignadas por Dios. Si los nobles eran los únicos con derecho a hacer la guerra, su guerra debía ser «justa», es decir, iría encaminada a mantener la paz, el orden y la unidad cristiana. De ahí en adelante sólo era lícito hacer la guerra al que atacara a los «débiles» y, desde luego, al infiel (ideal de cruzada). Esa fue una de las razones por la que la Iglesia apoyó la legitimación de algunas monarquías, a la vez que buscaba controlarlas por otros medios.[84]

En este proceso que duraría dos o tres siglos, fue muy claro que los monjes y hombres de Iglesia que llevaron a cabo el proyecto gregoriano apoyaron los intentos centralizadores de las monarquías emergentes. Esta historiografía real establece los derechos monárquicos con nuevos argumentos, como los de la legitimidad por herencia dinástica, símbolo y manifestación de la elección divina: lo que se llamará posteriormente el derecho divino de los reyes.

Un giro importante en los estudios medievales se ha dado en torno a la comprensión de nuevas formas y usos del lenguaje en la generación de los contextos sociales emergentes: es el caso de un nuevo tipo de historiografía que aparece en las primeras décadas del siglo XIII. Gabrielle Spiegel,[85] una estudiosa del tema, nos da una nueva interpretación, la cual seguimos.

Las condiciones sociales de principios del siglo XIII propiciaron la preocupación por plasmar por escrito, en lenguas vernácu-

84 George Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1988. Sostiene que el surgimiento del matrimonio como sacramento, en esos siglos, fue una forma de controlar a la nobleza, ya que ella sería la que legitimaría o no las uniones de los nobles, cosa que implicaba una centralización del poder político, pues los matrimonios eran arreglados por conveniencias dinásticas.

85 Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, California, University of California Press, 1993. Y *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1997. El primer artículo de este libro está traducido en Françoise Perus, *Historia y literatura*, Antologías Universitarias, México Instituto Mora/UAM, 1994.

las y en prosa, obras que antes sólo circulaban en latín y rimadas. Por otro lado, las mismas clases nobiliarias que financiaban estas traducciones, habían hecho escribir su propia historia familiar, alrededor de un modelo que se fue imponiendo como legitimante en su entorno. La toma de conciencia de las clases nobiliarias con respecto a su linaje, su herencia, sus derechos, basados en sus particulares concepciones sanguíneas, fueron reproducidas en los relatos históricos. Dicho de otra forma, este modelo social surge y se reproduce «literariamente» en las formas sociales de relaciones verticales basadas en la consanguinidad agnaticia.[86]

De aquí en adelante, los nobles mandan escribir su historia familiar, que estará estructurada conforme al cuidado del linaje, de la descendencia directa y de formas de transmisión de herencia y rango basadas en el sexo y lugar de nacimiento de los hijos. Esta estructuración social en torno al linaje y a la descendencia, pensada en forma de árbol familiar, se vuelve el esqueleto de la sociedad aristocrática, y dará forma a un tipo de historia que llamaremos genealógica y que será tomada posteriormente por las mismas dinastías reales: «las genealogías se amplificaron en el curso del siglo XII empujadas en toda dirección, llenando espacios, sumando nombres de hijos e hijas, ancestros antes no mencionados... elevada a nivel real tomó los rasgos de mitos dinásticos».[87]

El nuevo modelo que estructura la escritura de la historia en torno a la descendencia tendrá una duración muy larga (Spiegel la encuentra incluso en el siglo XVII), y se refleja no sólo en que los cambios y procesos se encuadran generacionalmente en las vidas de los herederos, o en el de las dinastías. La estructura genealógica se vuelve *muthos* narrativo (en el sentido de trama que estructura el relato), además de conformar todo un «mito» histórico que sustentará, por ejemplo, la historia de Francia en torno a

86 *Cfr.*, las obras de Georges Duby, *Hombres y estructuras en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1989, y *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

87 Gabrielle Spiegel, *The past as... op. cit.*, p. 104.

las tres razas o dinastías: la merovingia, la carolingia y los capetos. Las historias genealógicas de los nobles les habían aportado el modelo, la legitimidad de herencia se establecía vía paterna fundamentalmente, pero cuando ésta fallaba las mujeres nobles eran portadoras a su vez de esta legitimidad. De esta forma se estructura toda una justificación de la legítima sucesión dinástica de la realeza francesa, que hacen retrotraer desde sus «orígenes»: Príamo y los troyanos. Spiegel va más allá de esto y descubre que esta estructura genealógica también se encuentra en forma de metáfora, es decir, como «forma simbólica que gobierna la forma y el significado del pasado... Como estructura formal, la genealogía despliega la historia como una serie de biografías unidas por el principio de sucesión hereditaria, cuya sucesión se sostiene por el paso del tiempo como la noción legal de transferencia».[88]

Con este nuevo marco narrativo se «seculariza» la historia, en el sentido que el tiempo que estructura esta historiografía está basado en la biología humana; las divisiones estructurales de la historia se organizan en torno a los cambios generacionales. Procreación-filiación se convierte en eje de los cambios, explicándolos. Por otra parte, el esquema de la creación se reafirma en este esquema, pues confirma y refleja los «mitos» generativos patrilineales del cristianismo: Dios crea al hombre y éste a la mujer. Spigel nos dice: «las historias genealógicas son, desde el punto de vista estructural, mímesis narrativas de la creación de la vida misma, y en ese sentido adquieren un carácter paradigmático, como imitación del orden supernatural en el que el orden social de la humanidad está basado».[89]

Habíamos mencionado más arriba que las clases nobiliarias también habían hecho escribir, en prosa y en sus lenguas, obras antiguas que sólo circulaban en latín, como por ejemplo, la saga de Carlomagno; esto indica un esfuerzo por parte de la aristocracia por

88 *Ibid.*, pp. 105-6.
89 *Ibid.*, p. 109.

reivindicar las funciones que antaño había tenido esa nobleza como pares del rey (el cual era ante ellos sólo un *primus inter pares*). Con la traducción de los relatos de la época carolingia se busca destacar ese papel de los nobles, y oponer una resistencia a las fuerzas hegemónicas de las monarquías emergentes. En ellas se presentaba la figura equilibrada de la monarquía «igualitaria» de Carlomagno, como un ideal a seguir. Esto precisamente sucede cuando los procesos de centralización monárquica se empiezan a sentir entre las clases nobiliarias. Poner en prosa estas sagas fue la manera que encontraron los nobles de contar la «verdad», es decir, esa verdad que subrayaba su papel de igualdad con respecto al rey, y que sentían amenazada con las nuevas formas monárquicas que se les empezaban a imponer.

La nueva forma de contar «la verdad» es escribir las gestas en prosa. Este tipo de escritura aparece ahora como la manera más exacta de escribir lo verdadero, lo real, frente a los relatos históricos anteriores rimados y en latín. Los monjes adoptarán estas innovaciones para contar la historia de los reyes de Francia, cuya primera versión «oficial» quedará completada hacia el año de 1274, en el monasterio de Saint Denis. Cincuenta años antes, había aparecido el mecenazgo noble que financió las primeras crónicas de este tipo. La adopción de esta nueva forma de contar la verdad fue un éxito del que se apropió la historiografía real, ya que, contando de forma «verdadera» las gestas del pasado, se afirmaban los nuevos valores de la monarquía: frente a la valentía, la bravura, la caballerosidad, la hazaña y gloria personal, la historiografía real propondrá los valores de la obediencia, la fidelidad y la subordinación al monarca. La consolidación monárquica se logrará sustentando, en «lenguaje verdadero» (la prosa que había surgido en las casas de los nobles y con otros propósitos), que la monarquía se debía a la gracia de Dios y no al papel de la aristocracia, ni a una elección popular. El carácter ideológico de esta nueva historiografía es evidente. La historia tiene un claro cariz político y de propaganda, mismo que no se dejará de explotar «nacionalmente».

Hemos explicitado brevemente los cambios en la historiografía del siglo XIII, pero no hemos dicho quién escribe estas historias. La escritura todavía no es valorada por los nobles como algo que tengan que aprender ellos mismos. Son, por lo tanto, clérigos y monjes quienes escriben por encargo de estos señores y de sus cortes. Ellos son gente formada en las escuelas de los monasterios, en las escuelas catedralicias, en las municipales[90] o en las nacientes universidades del siglo XIII. De estas últimas saldrán personas formadas en artes (*trivium*), es gente que domina la gramática, la retórica y la dialéctica y que buscará poner sus plumas al servicio de estos nobles, para quienes la escritura se ha vuelto importante.[91] Con el tiempo este patronazgo se incrementará y los clérigos salidos de estas instituciones (pero que no han seguido la carrera eclesiástica para la que se habían formado) buscarán los favores de las cortes más importantes. Sus historias se parecen mucho a relatos épicos anteriores, pues se escriben al gusto de quien los contrata. Estos historiadores cortesanos no tienen mucho cuidado por la cronología e introducen todo tipo de tradición oral. Sus historias relatan las biografías y las hazañas del mecenas, están llenas de elogios y, muchas veces, se siguen escribiendo durante todo el tiempo que dura ese linaje o dinastía. Desde el siglo XII se

90 *Cfr.* Ma. del Pilar Rábade Obrado, *Las universidades en la Edad Media*, Madrid, Arcos/Libros, 1996, pp. 12-13. Las escuelas municipales se encuentran generalmente en las ciudades de Italia, y en algunas ciudades del sur de Francia, están destinadas a laicos y el carácter de su enseñanza es más pragmático y utilitario, forman profesionales como médicos, notarios o abogados. Por otro lado no podemos exagerar el papel de estas escuelas laicas, que se dice pulularon en el siglo XIII, ya que son resultado de un fenómeno distinto: el ascenso de la «burguesía» comerciante que necesita la escritura con fines administrativos.

91 Un buen ejemplo de este tipo de clérigos, que después de aprender artes se pone al servicio de una corte, es Guillermo el Bretón, clérigo que entra a los 40 años al servicio de Felipe Augusto y que escribe en prosa latina la famosa narración de la batalla de Bouvines. *Cfr.* Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 20-22. También tenemos la famosa biografía Guillermo el Mariscal, todavía escrita en verso y por encargo de uno de sus hijos a principios del siglo XIII. Georges Duby, *Guilliaume le Marechal, ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984 (Hay traducción al español en Alianza Editorial).

ve un aumento de este tipo de patronazgo ofrecido por pequeños y grandes príncipes. De hecho, fueron ellos quienes pusieron por escrito las historias genealógicas.

En las universidades, nuevas instituciones que surgen a fines del siglo XII y a principios del XIII,[92] la Iglesia afirmará una gran autoridad. El método y la filosofía escolástica dominará desde la segunda mitad del siglo XIII. Ellas (fundamentalmente las facultades de teología: París, Oxford y Cambridge) quedarán bajo el control de los mendicantes, órdenes religiosas recientemente formadas. Entre ellos, los franciscanos y los dominicos fueron quienes asumieron la organización y la rectoría de las universidades más famosas. Sin embargo, las universidades no favorecieron la disciplina histórica, el auge de la escolástica que utiliza el pensamiento lógico aristotélico, ya no requiere de ejemplos. Si antes la teología y la moral requerían de elementos narrativos y descriptivos para ilustrar, para convencer y para moralizar, ahora, al ser fundamentalmente disciplinas lógico-especulativas, pueden prescindir de la historia. Quedar fuera de las universidades no implicó que la historia no se desarrollara en otros ámbitos, lo único que queremos enfatizar es que dentro de estas instituciones no tuvo ninguna importancia. La historia cumple otras funciones, pero no busca acceder al conocimiento general y absoluto propio de la teología.

Los frailes mendicantes (franciscanos, agustinos y dominicos) habían surgido en el siglo XIII, para paliar la necesidad de la evangelización de las ciudades que habían crecido notablemente desde el siglo XII. Para ellos, que son fundamentalmente predicadores, un tipo de historia les fue muy útil. La labor pastoral es

92 Jacques Verger, *L'essor des universités au XIII siècle*, Paris, Cerf, 1997, nos dice que el surgimiento de esta institución no se puede explicar de manera monocausal, además hubo fundaciones de origen real y otras de inspiración papal, cuestión que denota la fricción entre ambas instituciones, sin embargo, finalmente el papado las controlaría, y la teología escolástica, dominada por los mendicantes, sería la disciplina que normará todo el conocimiento.

su finalidad, y toman de la historia relatos piadosos, vidas ejemplares, fragmentos de historia bíblica, etcétera. Los cronistas de cada orden se encargarán de elaborar la historia del santo fundador y los logros de la orden. No es una historia erudita, como la de los monjes, sino más bien se hace con una finalidad práctica. Estas órdenes no tuvieron grandes bibliotecas, pues su función pastoral itinerante no lo permitía. Son historias escritas en los conventos, se basan en pocos libros y no en documentos. Aún así hubo grandes compilaciones como la de Vincent de Beauvais, fraile dominico de mediados del siglo XIII que estuvo al frente de todo un gran equipo de copistas, siendo el resultado su magna obra *Speculum Historiale*, que más que una historia es una compilación enciclopédica del saber de su tiempo e incluye más de 500 hagiografías. La parte histórica es muy próxima al tipo de historia de los monasterios.

En general, los frailes escriben historia libresca, es decir, elaborada a partir de libros. Guenée aprecia diferencias entre las historias elaboradas por dominicos y franciscanos. Los dominicos escriben manuales muy útiles para su labor de predicación. Son historias que no utilizan documentos y se elaboran a partir de uno o dos libros. Los franciscanos, quienes enfocaron gran parte de sus esfuerzos a la evangelización de los más humildes, buscaban relatos que atraigan la atención de este público. Como grandes viajeros que fueron, incluyeron sus experiencias, testimonios y anécdotas para escribir historias; de esta forma pensaban que ilustraban y acercaban a los «rústicos» a los comportamientos y prácticas queridos por la Iglesia. Estas historias cumplen su función, que es la de moralizar.

Existe otro tipo de historiador que se dio, sobre todo en las prósperas ciudades italianas y cuyo ejemplo se extenderá hacia el norte europeo. En estas ciudades, abiertas al comercio y a los intercambios, más cosmopolitas que las ciudades del interior, se dieron formas de gobierno distintas de las monárquicas que se gestaban con gran vigor en el norte. Fue en estas ciudades, en sus

embajadas, cancillerías y notarías donde se dio un espacio para el laico cultivado que ha aprendido a leer y a escribir. Estos técnicos de la escritura, que redactan contratos y llevan la administración en las cancillerías, hacen suya la cursiva gótica, tipo de letra que agiliza la escritura, logrando que fuera algo cotidiano y accesible. Los nuevos profesionales de la escritura se interesan por la historia y la escriben en la misma forma que redactan sus contratos. Son más desconfiados para las tradiciones orales, y se interesan por los libros, que en estos momentos (siglos XIV y XV)[93] se han convertido en verdaderas mercancías. Ellos escriben su historia basándose, muchas veces, en los documentos que ellos elaboran o que consultan cotidianamente (contratos, documentos diplomáticos, etcétera) equivalentes a aquéllos utilizados en los monasterios. Para las épocas más antiguas se remiten a muy pocos libros, repitiendo las historias de siempre.

Sus obras equivalen a las historias «nacionales», como aquellas elaboradas en algunos monasterios (Saint Denis) en los siglos XIII y XIV. Unas resultan historias de las grandes monarquías, otras relatan las historias de las ciudades, con las querellas y reyertas de los linajes nobiliarios de cada una. Este tipo de historias, al servicio de la política, tendrán una larga duración.

Por último, haremos mención de un tipo de erudito amateur, que debido a los progresos de la expansión de la escritura, al más fácil acceso de los libros y, más tardíamente, a la invención de la imprenta, tendrá la afición por la historia. Ellos relatan lo que han vivido y lo que han visto: sus viajes, sus conquistas, las batallas en las que participaron, sus empresas comerciales o diplomáticas, sus memorias, etcétera. Cultivan la prosa en lenguas romances, y usan las reglas retóricas más frecuentes. No son historias eruditas, sus metáforas y comentarios, propios de su entorno social, caen en los lugares comunes más usuales. Esta

93 *Cfr.* Los artículos de Paul Sanger y Anthony Grafton en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental... op. cit.*

historia la cultivan soldados, viajeros, mercaderes, diplomáticos, gente que siente que tiene cosas que contar. Como están escritas en prosa, afirman contar historias verdaderas.

La historia ha llegado para quedarse. Ha resultado discurso muy útil no sólo como propaganda política o religiosa, sino también es la fuente proveedora de ejemplos y virtudes. Entre los laicos la historia entretiene, es una práctica que se disfruta y se hace por placer llenando el tiempo libre de quien la escribe y de quienes la escuchan o la leen. Este tipo de historias es saber que los laicos disfrutan, ya que no presenta las dificultades de la especulación erudita de la teología; ofrece todo un modo de entender la vida, la moral, la temporalidad, así como cuestiones tan vitales como la vida y la muerte. Por otro lado, los eruditos, eclesiásticos o laicos, irán desarrollando en la Italia del cuatrocientos y del quinientos (humanistas) una erudición de anticuarios que ofrecerá en el futuro nuevas formas de lectura de los textos.

Con qué se hace la historia

A menudo leemos que los historiadores medievales hacen sus historias con los archivos de sus monasterios y que consultan una gran cantidad de documentos, eso hacía pensar que trabajaban de la misma forma y con los mismos útiles y fuentes que los historiadores del siglo XIX o del XX lo hacen. No obstante ser cierto en parte lo anterior, hay un universo que los separa. Este apartado buscará destacar todas las diferencias en la utilización y percepción de esas fuentes. Primero empezaremos por explicar qué es un documento y un archivo en el medievo y la imposibilidad de hacer historia basándose en ellos, principalmente porque ésta no ha inventado todavía esas ciencias auxiliares que los conforman o los piensan, precisamente, para ser usados como documentos.

Los monasterios, lugar por excelencia de la historia medieval, tuvieron a menudo *scriptoria*. En estos lugares se cuidó la trans-

misión de la cultura escrita, herencia de la antigüedad grecolatina y de los cristianos de la Antigüedad tardía. Después del asentamiento de los germanos y de su evangelización, los monasterios y las cortes germanas hicieron una labor inmensa de compilación y copiado de estas obras. De hecho, son estas versiones las que conforman nuestros textos de la Antigüedad clásica y tardía, en otras palabras, no existen los «originales», sólo estas copias medievales. Y fue gracias al cuidado y a la labor de los monjes copistas que las tenemos. La época carolingia, más que ser creadora de textos (aunque no faltan sus grandes escritores), se destaca por su labor de copiado y preservación de toda esta tradición.

Posteriormente, en la etapa feudal y debido a la nueva ola de invasiones, los monasterios se replegaron más y pusieron un cuidado especial por escribir una serie de documentos que avalaban las pertenencias y límites de los mismos, eran cartas de donaciones otorgadas por papas, grandes señores feudales, emperadores, etcétera. Esto propició que se escribiera una historia de los monasterios. Mientras más alta fuera la autoridad que hacía la fundación o la donación, más se respetaba ésta (piénsese por ejemplo en la Donación de Constantino, la cual fue una elaboración del siglo VIII). Con esto buscaban defenderse en caso de expropiaciones e invasiones. De esta forma se fueron constituyendo enormes *corpus* de documentos, generalmente locales, que registran la economía del monasterio, los títulos oficiales, las donaciones, las deudas, las entradas de novicios, la correspondencia y, en fin, toda una serie de documentos que interesan a una región, monasterio, provincia, etcétera, determinada, pero que difícilmente hubieran podido utilizar en un espectro más amplio, es decir, no es una documentación que les sirviera para elaborar una historia general. Dada la importancia de la celebración de la pascua anual, el cuidado por la contabilidad del tiempo fue una tarea muy importante; para ello los monjes escribieron anales, crónicas e historias, que en su momento fueron consultadas para elaborar nuevas historias.

A todo este corpus de documentos y obras hay que añadir la cuidadosa labor de copiado de libros, que, como veremos, será la fuente principal para la elaboración de la historia. Una de las tareas a las que se abocaron los monasterios fue a la transcripción de la herencia escrita de tiempos pasados. Con el tiempo, en estos monasterios se lograron reunir las bibliotecas más importantes de la época. Para traer a cuenta de lo que es una buena biblioteca en los siglos x al xiii, veamos algunos ejemplos. Guenée y Paul Zumthor[94] nos dicen que una buena biblioteca monástica tendría unos 200 a 300 ejemplares, las más ricas no sobrepasan los 400 ejemplares, en cambio las bibliotecas capitulares no poseían más de 50 a 100 volúmenes (es importante decir que la Edad Media cultivó una lectura intensiva de los textos, es decir, se leía muchas veces el mismo libro). Entre esos textos, únicamente 5 o 10 son sobre historia. El incremento de volúmenes en los dos siglos siguientes es muy significativo para ver el progreso y el interés por la cultura escrita. En el siglo xv, esos mismos monasterios consignan un promedio de 1500 a 1700 volúmenes.[95]

Los documentos y textos arriba mencionados constituyen el *corpus* documental con que se hace la historia. Los historiadores del siglo xix establecieron que la historia se hacía con documentos originales. Los hombres del medievo no hubieran escrito nada si se hubieran atenido a esta regla. La Edad Media elaboró una historia basada en libros. El pasado remoto fue reescrito basándose en la Biblia; el menos remoto (Antigüedad clásica y tardía) consultando los pocos libros de autores clásicos o de los primeros historiadores cristianos conservados en la época. Hasta el siglo xi o xii, el *corpus* de libros en que se apoyaban fue el recomendado por Casiodoro, que incluye entre los historiadores romanos a Lu-

94 Bernard Guenée, *Histoire et... op., cit,* pp. 100-102. Paul Zumthor, *La letra y... op. cit.*, p. 118, nos da aproximadamente los mismos números: entre dos y trescientos libros para el siglo xi. También nos dice que, en este mismo periodo, un sabio hacía su carrera, consultando y leyendo no más de 12 obras.

95 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 104.

cano, Salustio, Tito Livio, César, Valerio Máximo y el *Liber Pontificalis*.[96] Entre los historiadores de época cristiana están Flavio Josefo, Eusebio, Orosio, Jerónimo y el propio Casiodoro; posteriomente a este *corpus* se añadieron las obras de Beda y de Isidoro de Sevilla. Con la floración histórica de los siglos XII y XIII este corpus aumentará, sobre todo para el pasado medieval, no tanto para el periodo clásico (Herodoto y Tucídides, por ejemplo, serán leídos hasta el Renacimiento). Aún así podemos ver que la circulación de estos materiales fue muy lenta. Ningún historiador del siglo XIII tuvo acceso a libros escritos por sus contemporáneos. La labor de copiado hacía que tuvieran que pasar de 100 a 150 años para que otros historiadores los pudieran consultar. El libro de Guenée[97] ofrece toda una investigación que explica el «éxito» de un manuscrito y con base a cifras, que él mismo explica son relativas, pues no sabemos lo que se destruyó con el tiempo o los imprevistos, una obra es considerada como exitosa si tuvo una reproducción de más de 60 manuscritos; grande si tuvo alrededor de 30; limitada si fueron más o menos 15; débil si fueron alrededor de 6 y nula si fueron dos o menos ejemplares. Desde luego, hay manuscritos de los que se encuentran más de 200 ejemplares y que son indicativos de la autoridad que revistieron, entre ellos están Valerio Máximo, Justino, Orosio y Flavio Josefo.

El que escribe historia en el medievo no parte jamás de documentos originales, su punto de partida son las narraciones anteriores, escritas por autores que le darán la autoridad a sus propios relatos. La historia se concibe como la narración de los hechos pasados, y es a través de lo narrado como ellos se conocen.[98] Es por eso que un documento no le ofrece la estructura

96 *Ibid.*, p. 358.

97 *Ibid.*, pp. 248-255.

98 Como hemos dicho en otra parte, la Edad Media siguió la definición de historia dada por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p. 359, «Historia es la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados».

narrativa indispensable que requiere su propia concepción de historia. El historiador no concibe que los documentos contengan la verdad narrativa que él concibe como historia. Puede acudir a ellos para checar un nombre, una fecha, un lugar, pero no extrae de él su verdad histórica, ni las pistas para organizar el nuevo relato. El historiador medieval tampoco realiza las operaciones de cotejo, organización, clasificación del material documental, con el fin de extraer la historia de esos *corpus*. Esta labor cumple otros objetivos, como, por ejemplo, la administración del mismo monasterio, el seguimiento de fechas con motivos litúrgicos, la defensa de los derechos de los monasterios, etcétera. Inclusive, y hablaremos de ello ampliamente en otro apartado, sus criterios de verificabilidad son absolutamente distintos a los del historiador decimonónico.

En el medievo se duda de la veracidad de un documento, por ejemplo, el de la Donación de Constantino, por otras razones que no por el hecho mismo, como lo haría un historiador moderno. Un hombre medieval o del Renacimiento (como Lorenzo Valla) denuncia errores del documento buscando relativizar de esta manera las *auctoritates* aceptadas desde la Edad Media. Por otra parte, Valla, en su *Declamatio*, defiende a su señor Alfonso el Magnánimo de las pretensiones de soberanía de la curia papal sobre su reino de Nápoles, esto nos muestra que su verdadera intención era actuar como todo buen cortesano: defendiendo los intereses de su señor. La verdadera duda sólo surgirá cuando al interés práctico se le sustituya por una desinteresada duda metódica sobre la autenticidad del documento, esto, nos dice Lozano, vendría hasta fines del siglo XVII.[99] En momentos anteriores se había dudado de la donación por otras razones: no era lógico que el Imperio cristiano fuera reducido a esos pocos territorios, cuando en la Antigüedad habían sido mucho mayores.[100]

99 Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987, p. 70.

100 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 131. Alguna vez se pensó que la Donación de Constantino no podía ser verdadera porque un emperador no hubiera

Otra de las razones por la que los historiadores medievales no se basaban para hacer su historia en documentos originales, era por el tipo de información que se consignaba en ellos, misma que no les era útil para elaborar una historia general, sino una muy regional. Estas historias habían sido escritas apoyándose en los testimonios de quienes habían vivido, en un determinado momento, y narrado una parte de la historia del monasterio. A la muerte de estos cronistas, los herederos continuaban relatando los acontecimientos de los primeros, más la historia de la que eran testigos. Así sucesivamente iban avanzando esta historia. Los cartularios (manuscritos y documentos exclusivos de cada monasterio) no son obras que circulen, interesan únicamente al monasterio y, por lo general, no se hacen copias de ellos. Por lo tanto, éstos, que bajo la óptica moderna serían propiamente los «documentos originales», no son la fuente para elaborar la historia medieval.

La historia científica, la que se generó en el siglo XIX, elaboró una serie de ciencias auxiliares con las que se llevaba a cabo la verificación de sus resultados. Esta concepción de ciencias auxiliares para la construcción del conocimiento del pasado es completamente ajena a los hombres medievales. La historia, por su parte, siempre se enfocó a lo particular, y nunca pensó tener para sí la categoría de ciencia. Mucho menos cabe que la historia tuviera ciencias auxiliares (a menos que se piense la retórica como eso), antes bien, ella misma es ciencia auxiliar de las verdaderas ciencias: la teología y el derecho.

Cabe aquí hacer una digresión para analizar cómo veían los hombres del medievo los vestigios del pasado y de qué forma fueron utilizados. No podemos negar que los hombres medievales tuvieron un contacto continuo y directo con los monumentos[101]

disminuido el imperio cristiano, sino por el contrario lo hubiera ampliado. El criterio moral de la verosimilitud era primordial.

101 Jorge Lozano, *El discurso... op. cit.*, p. 66. Desde la Antigüedad romana, la palabra monumento remite a una de las funciones fundamentales de la mente, la memoria. Un monumento es un signo del pasado, y se refiere a una obra arquitectónica

y restos de la Antigüedad, mucho menos que no hayan admirado la cultura de los antiguos. Durante toda la Edad Media se ve un gran aprecio por ella, sin embargo la vieron de forma diferente a como la veían los anticuarios del siglo XVI. Al concebir la historia como narración de los acontecimientos, nada les sugiere que los monumentos, las monedas, las medallas, las lápidas o los utensilios puedan, por sí mismos, testimoniar nada. Por lo tanto, no ven en estos objetos un medio de acceder directamente al pasado. Sólo a través de la palabra se transmiten los acontecimientos del pasado, además hay que considerar que la Edad Media privilegia ante todo la autoridad de lo visto y de lo oído, los monumentos les resultan testigos mudos. Quienes tienen autoridad para hablar de los acontecimientos son los individuos que han visto a través de sus ojos; la escritura (inscripciones en monumentos o monedas) no les sugieren ninguna autoridad, pues no pueden testimoniar nada. El camino para entender que este tipo de evidencias puede ser utilizados para la «develación» de los hechos del pasado es largo, tendrá que esperar el advenimiento de un nuevo tipo de pensamiento, que implicará la comprobación experimental, hecho que dará paso a la ciencia moderna.

Aún así, el historiador medieval no fue ciego ante lo que veía, admiraba el pasado clásico con el que convivía cotidianamente, los hallazgos arqueológicos se le aparecían a cada momento al roturar nuevas tierras, pero estaban inermes para interpretar o entender, por ejemplo, la epigrafía documental romana. Sabemos que los monumentos registraron por lo general sus consignas en mayúsculas romanas, y esta escritura se perdió, conservándose sólo las minúsculas y cursivas. Este acervo documental tendrá que esperar la época del Renacimiento y la aparición de los primeros epigrafistas, quienes primero registrarán en grandes catálogos es-

---

o escultórica que tiene un fin conmemorativo: arco de triunfo, columna, trofeo, etcétera, o a un monumento fúnebre. Tiene un sentido de recuerdo. En el siglo XIX significará grandes colecciones de documentos.

tas inscripciones y luego descifrarán sus escrituras; aún así, no serán los historiadores quienes saquen primero provecho de ellas. El interés por coleccionar y entender qué eran esos objetos del pasado, proviene de los anticuarios y coleccionistas. La epigrafía, la numismática, la paleografía, no serán pensadas como ciencias auxiliares hasta cuando la historia no se piense a sí misma como ciencia. Dicho de otra forma, sólo cuando investigar signifique desarrollar técnicas y métodos se podrá concebir la idea de documentos y de ciencias auxiliares. En la Edad Media investigar significó, fundamentalmente, testimoniar lo visto por uno mismo o, en su defecto, averiguar de los testigos más próximos el acontecimiento a narrar; la investigación tiene que ver en segunda instancia, con oír a quien ha presenciado los acontecimientos o, en tercera instancia, a quienes les han sido narrados de primera mano. En ese sentido, la veracidad de los hechos medievales radica en la historia contemporánea, la que presencia y vive el historiador. Para hablar de épocas más antiguas pesaba la autoridad de lo escrito, el acceso a ese pasado debía de darse a través de una narración autorizada, los documentos en sí mismos sólo ayudaban a completar estos relatos autorizados.

Hasta aquí podemos decir que la historia más veraz era aquélla que testimoniaba el historiador, es decir, la historia presente. Curiosamente fue la que los decimonónicos rechazaban,pues según ellos, no se tenía una percepción alejada y por lo tanto «completa o acabada» de esos hechos históricos. El historiador monástico no tiene esta percepción, simplemente coloca consecutivamente acontecimientos, su visión es la de una historia total, no culminada ciertamente, pero el fin es sabido: la Parusía, el Juicio Final y la consumación de los tiempos. A él sólo le toca consignar lo que le toca vivir y registrarlo fiel y verazmente, es decir, de forma temporalmente consecutiva. La estructura de su historia buscará seguir siempre este modelo, aunque muchas veces resulta imposible hacerlo en forma de relato. Los anales sí guardaron al principio este esquema, pues no tenían una estructura formal.

Lo que un historiador puede registrar por sí mismo o por testigos directos son periodos de no más de 50 años. Una segunda clase de informantes puede relatarle tradiciones más antiguas, que han oído desde siempre. A todo esto accede en forma de recuerdo, de memoria. Los detalles son imprecisos en cuanto al conocimiento de personas, lugares y fechas. El periodo que un historiador cree cubrir fielmente, es aquel del que tiene testimonios directos (por los testigos que lo presenciaron o, indirectos, a quienes les fueron contados) y cubre un periodo de cien años, o cuatro generaciones.[102] La historia consignará gestas importantes de hombres notables. No podría ser temática de su relato, la vida cotidiana de los campesinos, la economía, los problemas sociales, etcétera. Son hechos y gestas como batallas, reinado de tal o cual príncipe, alianzas de tales linajes, etcétera, lo que se evoca como significativo, ya que se piensa que son estos acontecimientos los que son relevantes en la historia de salvación. Los protagonistas de estas historias son reyes, príncipes, santos, abades, papas; la gente común y corriente aparece como colectivo genérico, no son sujeto, ni actores de la historia. La concepción jerárquica de esta sociedad hace que los protagonistas de la historia sean los más cercanos a la cúspide de la pirámide: eclesiásticos, reyes y nobles, ellos hacen la historia. Los laicos no nobles («burgueses»), aparecerán más tardíamente, cuando se escriba historia en medios urbanos.

Lo anterior nos lleva a plantear la relación entre quienes tienen acceso a la escritura y que buscan dejar para el futuro la constancia de los hechos importantes y las tradiciones orales, aquellas canciones de gesta, leyendas, etcétera, que son la característica fundamental del sistema comunicativo medieval: la oralidad. La escritura, monopolio de un pequeño estrato de la sociedad, se

102 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 8. «El cuidado con el que los autores anotan el camino de su testimonio muestra cuando ellos concientizan su llegada al límite de sus posibilidades de conocimientos de una tradición oral... frecuentemente la cifra redonda es aproximada a los cien años que da al espíritu, el límite de la puerta más lejana de la memoria de los hombres».

desarrollará en forma progresiva a lo largo de muchos siglos, hasta que en el siglo XIX sea la forma de comunicación más importante, y sólo en este siglo es del dominio de la mayoría. Globalmente debemos pensar la Edad Media como una época donde predomina la oralidad.[103]

El historiador medieval tiene necesariamente que acudir a las tradiciones orales para completar sus historias.[104] Sin embargo, para extraer de ellas lo verdadero, se acerca con escepticismo y cautela, desarrollando mecanismos «críticos» que le ayudarán a detectar lo «ficticio de lo verdadero» (más adelante veremos cuáles fueron esos criterios). La crítica que ejerce, corresponde a su sistema de pensamiento y no tiene que ver con un pensamiento causal o con procedimientos científicos.

Las categorías de lo ficticio y verdadero, como todo, tienen su historia. Los autores medievales se remiten a sus propios criterios para juzgar lo verdadero y la ficción, lo imaginario y lo real. Este punto lo trataremos más ampliamente en el inciso siguiente, aquí sólo queremos plantear que la tradición oral y la «literatura» épica fueron tomadas en cuenta en la elaboración de los relatos históricos. En el siglo XII no existe una clara separación de géneros. Las historias, las crónicas y los anales se confunden entre sí. Asimis-

103 Cfr. Alfonso Mendiola, *Verdad romanesca y... op. cit.*, pp. 31-ss. Sostiene, siguiendo a eminentes medievalistas, que el periodo que va del siglo IV al inicio de la era industrial está globalmente dominado por un sistema de comunicación oral.

104 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 63. En el siglo XIV Jean de Froissart, iba de corte en corte entrevistando y construyendo sus crónicas con tradiciones orales de testigos. Él y otros historiadores utilizaron todo tipo de tradición oral y cantares de gesta para elaborar sus historias. En otra parte (p. 83) nos dice Guenée que en la *Primera Crónica General de España* realizada por orden de Alfonso el Sabio, se hace uso sistemático de al menos 14 cantares. Rodrigo Jiménez de Rada retoma para su crónica en el siglo XIII el contenido de once cantares. Paul Zumthor, *La letra y la voz... op. cit.*, p. 103 «Joinville, hacia 1300 incluso, Froissart a las puertas del siglo XV, se basan en más de una ocasión en el recuerdo que guardan las pláticas oídas en otro tiempo. El objeto de la crónica retrocede a una época antigua y desprovista de referencia en los historiadores grecolatinos y en los libros bíblicos, la tradición oral se convierte casi en la única fuente que la escritura pondrá, con más o menos acierto, en forma».

mo, se considera que en los cantares de gesta siempre hay un fondo de verdad. Los cronistas se acercan a ellos buscando situar cronológicamente los elementos que puedan ser «históricos». La canción de gesta pretendía cantar y exaltar una verdad intemporal. Aunque, ciertamente, nunca fue su intención situarla cronológicamente.

En estos siglos en que se empiezan a poner por escrito muchas tradiciones orales, los cronistas acuden a este repositorio oral para enriquecer sus escritos. La historia de los reyes de Bretaña, de Geoffrey de Monmouth y su traducción a lengua vernácula por el monje Wace, así como las Crónicas de Turpino sobre la saga de Carlomagno, son ejemplo de esto. Resulta evidente que en los siglos XII y XIII hay una emergencia de géneros que se escriben en prosa y lenguas vernáculas; entre ellos no hay una clara distinción en cuanto a verdad histórica se refiere. La obra de Geoffrey de Monmouth y su traducción, dicen estar basadas en las mismas fuentes latinas, tal y como la historia lo afirmaba para ella misma, por lo tanto, estos géneros aspiran a situarse independientes de aquél que las precede: el cantar de gesta. Sin estar conscientes de la clase de escritura que creaban, el *roman* y la historia (en prosa y en romance) emergen contemporáneamente.[105] De esta forma podemos concluir que el lector medieval del siglo XIII no percibe una diferencia notoria entre *histoire* y *roman*, inclusive a ambos relatos se les llama con los dos nombres indistintamente.[106]

105 Muchas de estas obras llevan el título de *roman*, pero no se debe entender que esta palabra califica ya a un género literario. La palabra surge para indicar: «*mettre en roman*», poner en lengua romance. En los momentos en que estos autores de la segunda mitad del siglo XII comienzan a escribir estas obras o traducciones, y a enriquecerlas con otro tipo de fuentes, no son conscientes de que sus obras constituirán la base del género «novela», estos autores buscaban diferenciarse fundamentalmente de la tradición juglaresca y por eso su autoridad la obtienen diciendo que se basan en fuentes latinas y «verdades históricas». Estos *romans* se encuentran invadidos por una "corriente realista", es decir, por la necesidad de adecuar acontecimientos de la historia con hechos actuales y circunstancias concretas de la vida política y social de la época. *Cfr.* Victoria Cirlot, *La novela artúrica. Orígenes de la ficción en la cultura europea*; Madrid, Montesinos, 1987, pp. 13, 31.

106 Alfonso Mendiola, *Verdad romanesca... op. cit.*, p. 76. Ver todo el capítulo VII.

Interesa resaltar que la historia propiamente medieval, la que se escribirá en prosa y en lenguas vernáculas, nace junto con otros géneros que no se distinguen entre sí. Estos también reivindican una «verdad histórica» y todos ellos acuden a la tradición oral, buscando cotejarla con sus crónicas y anales. Uno de los criterios con que se evaluaba lo histórico del evento, era encontrando la constancia de la existencia de los personajes, siendo, por otro lado, muy poco críticos con respecto a lo que se contaba de ellos. Comprobar la existencia es lo primordial; lo mágico, fantástico o sobrenatural no era un criterio para censurar la historicidad del acontecimiento.

Hemos mencionado que la historia monástica se extiende mucho en la historia de su época y refiere más brevemente las historias que no le son contemporáneas, esto se comprende porque persiste la idea de que lo visto por los propios ojos es lo único que puede ser narrado sin falsedad.[107] A medida que uno se aleja en tiempo tiene que confiarse a los ojos de otro, hasta que se llega a la longevidad límite de testigos y testimonios. Después de haber logrado lo contemporáneo, lo siguiente será hacerse contar tradiciones más antiguas, pero muchas de ellas se pierden en el tiempo, no están situadas exactamente. El historiador no puede, pues, prescindir de ellas si quiere remontarse temporalmente a siglos atrás. Las toma con recelo, pero no deja de incluirlas. Muchas veces realiza una operación que implica hacerlas verosímiles con respecto de lo que su época está dispuesta a creer, pero esto no significa que sea la concepción de verosimilitud actual, y menos aún la de la preciada objetividad de los historiadores positivistas.

Tratando de concluir, en cuanto a la construcción material de la historia (con qué se hace), los historiadores y cronistas medievales utilizaron ante todo libros, es decir, relatos autorizados que contaban hechos y acontecimientos pasados. La historia es un trabajo fundamentalmente de compilación, se buscan escri-

107 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, *op. cit.*, p. 359.

tos que tengan que ver con el pasado, se hacen copias de otros libros, y estas compilaciones generalmente se hacen de forma colectiva. Nada se hacía sin una narración anterior. En segundo lugar, y para relatar lo contemporáneo, el historiador medieval acude a su experiencia personal, cuenta lo que le toca presenciar en su época. Posteriormente, para lo que no ha visto, busca los testigos primeros de los acontecimientos y se hace contar lo observado. De esta forma, logra «testimonios de primera mano». En otras ocasiones, el historiador se hace relatar estas historias por gente a la que le han sido contadas estas historias por terceros. Por otra parte, las fuentes de la tradición juglaresca, que el historiador erudito desprecia, por ser «relatos y rumores», cuando se pongan por escrito serán también fuentes para sus historias. La documentación primaria (documentos) sólo se utilizará para cotejar, comparar y comprobar la existencia, toponimia o cronología de los hechos, es decir, no son la materia prima del historiador. La Edad Media se preocupó por escribir una forma de historia, esta fue compilación o yuxtaposición de lo escrito en otros periodos. Lo libros de historia fueron escritos a partir de un plan encaminado a ordenar, clasificar y jerarquizar las historias anteriores. Ellas no eran cuestionadas ni comprobadas, sino más bien insertadas y ordenadas dentro del plan global que se entiende como historia de la salvación.

Cómo se escribe historia en la Edad Media

Para poder pensar la escritura de la historia es fundamental entender algunos elementos que conforman el pensamiento o la «mentalidad» llamada medieval. En primer lugar consideraremos el contexto teológico en que están inmersos los hombres y mujeres de esta época, que por consiguiente es el de quienes escriben la historia. En él es necesario ver cómo la religión abarca todo (visión del mundo, concepción del tiempo, pensamiento escatológico, categorías, etcétera) y, en segundo lugar, pensar la retórica,

además de como modelo literario y estructura formal de la obra histórica, como punto de partida de la creatividad medieval.[108] Por otra parte, la historia siempre se pensó como parte de la gramática y nunca como ciencia autónoma. Por eso hemos divido este inciso en dos apartados: 1) el contexto teológico, o más bien bíblico, que permea toda la escritura de la historia y 2) la estructura creativa y formal de las obras de historia en torno a la retórica.

Contexto bíblico de la escritura histórica

Hemos insistido en señalar que la historia en la Edad Media fue escrita por hombres de Iglesia, es decir, hombres formados en lo que llamamos espacio eclesiástico. Esto implica toda una concepción de ver el mundo y pensar la historia. La Edad Media nunca pretendió disociar, como la modernidad lo hace, lo secular y lo sagrado. Tanto el mundo «secular» como el eclesiástico tuvieron una misma visión del mundo que fundió verdaderamente ambos ámbitos.

La relación de esta sociedad con la escritura y con lo escrito, fue una relación ambigua. De manera global, podemos decir que predominó la oralidad, sin embargo, ésta nunca perdió su relación con la escritura. Es más, muchos especialistas sugieren que la sociedad medieval a pesar de ser predominantemente oral fue también una sociedad de la escritura y que ambas cosas no se deben plantear en forma contrastante, sino más bien verse de forma complementaria.[109] La sola idea de que el cristianismo es una

108 Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 10-11. «La relación entre memoria, invención y conocimiento puede sonar forzada, pero no lo es... en el monasticismo occidental, el oficio de la retórica se enfocó primariamente no a las tareas de persuasión pública, sino a tareas que esencialmente constituyen la invención literaria».

109 Paul Zumthor, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 115. David Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 86. Las diferencias que se dan entre diferentes culturas que cultivan la escritura, tienen que ver más con los modos de lectura que se dan en cada una de ellas.

religión del libro, una religión revelada, hizo que hubiera siempre un cuidado especial por la escritura. Desde luego, ésta fue monopolio de la gente de Iglesia, tanto en la reescritura y escritura de nuevos textos como en la interpretación de lo ya escrito. Sólo a partir del siglo XII la escritura se empezará a difundir a otros sectores de la sociedad.

Esta situación de monopolio dio una íntima relación entre exégesis bíblica, teología e historia. Para el hombre medieval las Sagradas Escrituras eran una especie de perfecta enciclopedia divina y ellas eran la base de consulta para cualquier temática, primera fuente de referencia para todo. Por lo tanto, partimos de la premisa que la Biblia fue la obra fundamental de la sociedad medieval,[110] y en general de las sociedades cristianas. Ella constituyó el modelo narrativo por excelencia, y aunque pocas veces circuló entera (en realidad fueron un lujo las versiones completas y sólo se harán frecuentes después de la invención de la imprenta) hay toda una serie de estructuras narrativas heredadas de las Sagradas Escrituras.[111]

En los primeros siglos de la Edad Media se prefirió copiar los libros indispensables para la liturgia: salterios, Evangelios, misales, antifonarios, libros poéticos y sapienciales, entre los más importantes. Hubo poco interés por copiar libros históricos. Sólo a partir del siglo XII hubo un auge en el copiado y consulta de ellos. Muy probablemente las cruzadas influyeron en el interés por estos libros. Las batallas y los eventos bélicos contemporáneos fueron narrados de forma similar a como eran narrados en la Biblia. Otros autores que relatan este mismo tipo de eventos serán

110 *Cfr.* Alfonso Mendiola y Norma Durán, «La caída de Tenochtitlán: ¿Un relato verídico o un relato de ficción?», en *Historia y Grafía*. No 2, México, Universidad Iberoamericana, 1994. Ver sobre todo la parte de: La Biblia, punto de partida del narrar occidental, pp. 58-60.

111 Northrop Frye, *El gran código*, Barcelona, Gedisa, 1988. Él maneja que las formas narrativas de la Biblia han configurado las tramas y motivos discursivos de la literatura occidental de la Edad Media a la actualidad.

tomados como modelos narrativos. Entre ellos Flavio Josefo será uno de los preferidos.[112]

La lectura e interpretación de la Biblia tiene toda una historia. De manera general, podemos decir que la Biblia fue la máxima autoridad en la Edad Media, pero su interpretación no siempre fue la misma. Se entiende que las primeras comunidades cristianas, que se reivindicaban como herederas del Antiguo Testamento, tuvieran que desarrollar nuevas formas de lectura, ya que no podían ajustarse a la letra estricta de la ley judaica, formulada exclusivamente para un pueblo: el judío, con una estricta observancia ritual, imposible de seguir para el cosmopolita mundo grecolatino, donde se empezaría a implantar el cristianismo. Por eso, ya en las primeras cartas paulinas aparece que: «la letra mata, el espíritu vivifica» (II Cor. 3 5). Con esto se enfatizaba que las Escrituras no debían leerse literalmente, sino buscándoles su significado espiritual, oculto, último, mismo que no era accesible para paganos, judíos herejes o simples. La Iglesia buscaría monopolizar la interpretación,[113] esfuerzo que, siglos más tarde, sólo se logrará en occidente. Ahí la escritura se conservó sólo en espacios eclesiásticos (monasterios y escuelas obispales), cosa que facilitó su control. Toda la producción escriturística de los primeros siglos medievales buscaba el «sentido espiritual», es decir el sentido «correcto» que *no se hallaba en el texto* sino en el *intérprete autorizado*. En ese sentido, como hemos dicho en otro apartado, la lectura de la obra agustiniana, transmitida a través de Orosio, fue determinante, ya que dio el modelo de concep-

112 No es gratis que durante los siglos XII al XV ésta sea una de las obras más copiadas. *Cfr.* Bernard Guenné, *L'histoire et... op. cit.*, p. 250. Este modelo narrativo de relatos de batallas llega incluso a la escritura de las crónicas novohispánicas. *Cfr.* Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo... op. cit.*, p. 55.

113 El libro de Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y... op. cit.*, muestra la diversidad de interpretaciones en las comunidades cristianas de los primeros siglos. Poco a poco, ciertas interpretaciones se impondrán sobre otras consideradas «heréticas» o «apócrifas». Las que persisten serán las «oficiales» para cada comunidad cristiana, ya sean para comunidades e iglesias occidentales, como para las orientales.

ción escatológica de la historia, como verdadero y último sentido de ella. Una de las primeras cuestiones que el hombre medieval acepta es que todo el devenir humano, todo lo sucedido y lo que sucederá, es resultado de la voluntad divina. Por lo tanto, lo que busca en los acontecimientos históricos es la explicación de esta voluntad pensada dentro del plan total de Dios: la historia de la salvación de la humanidad.

Tradicionalmente se cultivaron varías formas de lectura de la Biblia, siempre prevaleciendo las metafóricas y alegóricas.[114] Estas sólo eran alcanzadas por medio de la meditación, la internalización y la iluminación de la gracia divina. Gran parte de estas formas de lectura fueron tomadas de las teorías judías y árabes.[115]

A grandes rasgos, ellas se traducen en cuatro modos de lectura: literal, alegórica, tropológica y anagógica.[116] Desde luego el significado último lo daba la lectura anagógica, es decir, la lectura escatológica de la historia. Consignar o escribir los acontecimientos de la historia era colocarlos en última instancia, en una historia de la que ya se conocía el principio (los orígenes narrados en el Génesis y cuya explicación en occidente seguirá la interpretación agustiniana) y el desenlace (la segunda venida de Cristo, el fin

114 Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos, 1987, p. 213.

115 David R. Olson, *El mundo sobre el papel. op. cit.*, p. 172. «La teoría de la interpretación que se desarrolló fue tomada en parte de las fuentes judías y árabes y se utilizó durante casi toda la Edad Media. Ella articulaba los significados cuádruples de los textos sagrados, quedando registrados en la tradición judía mediante el acrónimo PRDS (pronunciado pardes). P para el significado llano, R para el oblicuo, D para el homilético y S para el místico». El mismo autor encuentra estos cuatro sentidos de la escritura en la obra de Dante.

116 *Cfr.* Alfonso Mendiola y Norma Durán, «La caída de Tenochtitlán: ¿Un relato verídico o un relato de ficción? *op. cit.*, p. 59 «El modo literal se refiere al sentido propio de la palabras, que durante la Edad Media es visto como el más superficial. El modo alegórico busca en el Antiguo Testamento la prefiguración del Nuevo; esta lectura expresa claramente la concepción del tiempo en la época medieval, en el cual lo que sucedió se reitera constantemente hasta alcanzar su plenitud. El modo tropológico destaca el sentido moral del texto interpretado. Y por último, el modo anagógico comprende el texto en función del fin de los tiempos o escatología».

del mundo y el Juicio Final). El historiador medieval buscará, entonces, colocar en su justa dimensión el acontecer humano, es decir, lo que desentraña o dice algo acerca de este desenlace, lo que se refiere en última instancia a la «verdadera» historia, la que termina con la Parusía y el Juicio Final.

Esta forma de hacer historia construye una concepción lineal del tiempo, misma que se refuerza con la historia genealógica del siglo XII. Decimos esto porque el tiempo de la liturgia aparecía como un tiempo cíclico, constante y repetido, así también, la lectura alegórica ofrecía esta idea cíclica de la historia. Sobre estas concepciones temporales, la visión lineal escatológica abrazará las visiones cíclicas. La perspectiva teológica de la historia medieval es lineal (en el sentido literal de la palabra, es una línea). En ella, el principio es único para toda la humanidad y toda ella se encamina hacia un mismo final. Al historiador medieval le resulta, pues, muy importante fijar cronológicamente los acontecimientos en el tiempo. En los anales y crónicas se da una importancia primordial al registro exacto de la secuencia de los eventos. Para la percepción medieval resulta un criterio de veracidad importante registrar la secuencia exacta de los acontecimientos; cuestión que influye también en la forma de su estructura narrativa.

La forma narrativa de la historiografía medieval lleva implícita un tipo de causalidad (escatológica) que no fue entendida como tal por los historiadores modernos, que sólo vieron en ella una forma ingenua y simple de exponer los acontecimientos y que, por otra parte, en una narración mayor será muy difícil respetarla en forma absoluta.

El modelo escatológico influenció la escritura de la historia en la medida que los escritores monásticos siempre utilizaron los conceptos de edades del mundo, sucesión de los reinados, la idea de cumplimiento o prefiguración de los acontecimientos, etcétera, todo ello colocado, en la medida de lo posible, linealmente. Esto provocó la obsesión por la fecha correcta de los acontecimientos. La fijación de los eventos en el tiempo fue el

gran logro de la erudición medieval. Los historiadores medievales universalizaron un cómputo único de los eventos, en torno al acontecimiento más significativo: la Encarnación de Cristo. En relación con este acontecimiento, central en la historia de las sociedades cristianas, se dataron todo tipo de eventos (desde relatos ficticios antiquísimos, como las hazañas de Hércules, la alianza de Moisés o los eventos encontrados en las historias grecolatinas,[117] hasta sus eventos contemporáneos) siempre colocados en la misma escala temporal y lineal. Se explica entonces que un criterio de verdad fueran los anacronismos, encontrar, por ejemplo, que los personajes citados en un relato no fueran todos contemporáneos, daba un sesgo de falsedad a lo relatado, mas no los suprimía completamente. La datación será pues, un elemento fundamental de la crítica medieval.

El modelo escatológico es jerárquico, en el sentido de que selecciona sólo los eventos y los protagonistas que afectan el curso de esta especie de «metahistoria». El registro o la narración de los acontecimientos escoge sólo aquello que tiene que ver con los personajes importantes: reyes y príncipes que son los que guían al pueblo y el curso de las naciones. También se registra la historia de papas, obispos, abades y santos; aunque estos últimos se narraran en otro género literario, las hagiografías. No obstante, muchas historias incluyen un número importante de ellas. Tal es el caso del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais que incluye más de 500 hagiografías. En esta sociedad los sucesos de los grandes son los que adquieren un significado en la historia. Los hombres que no figuran en la escala superior de la sociedad «no hacen historia».

117 Los medievales no distinguen hazañas «míticas» de hazañas reales, San Agustín, por ejemplo, no duda de la historicidad de Eneas, pero reduce el mérito a la verosimilitud histórica: Eneas no era hijo de Venus, como tampoco Rómulo lo era de Marte. Por otra parte, doce siglos más tarde Bossuet confronta la cronología mítica con la bíblica, situando a Abimelec, personaje bíblico, en tiempos de los "famosos combates de Hércules". *Cfr.* Paul Veyne, «Entre el mito y la historia o las limitaciones de la razón griega», *Diógenes*, México, UNAM, 1981, pp. 16, 20.

Sólo son el rebaño que el grande (el rey, el noble, el obispo, el monje) a de guiar hacia la consecución de los tiempos.

En la construcción de la historia medieval fue muy importante el concepto de jerarquía para la explicación histórica, ya que ella es la llave de la regulación divina, es el principio del orden. Se entiende que todo está ordenado por Dios desde la creación. El orden de la sociedad y de todas las cosas tiene una estructura vertical que va desde lo más alto (Dios), hasta lo más bajo (insectos, seres inmateriales, etcétera). Si algo rompe este orden, atenta contra Dios mismo. Los hombres deben perseguir sólo cosas justas, en otras palabras, es justo sólo lo que corresponde al rango de cada uno: sería contrario a la ley de Dios que un campesino quisiera los privilegios de un noble, o una mujer los de un hombre. El concepto de jerarquía impulsa muchas explicaciones históricas que están directamente ligadas con el modelo escatológico de la historia.

Gabrielle Spiegel[118] explica cómo una historia escrita en el siglo XII por Suger, abad del monasterio de Saint Denis, que aparece indescifrable por sí misma, adquiere sentido al leerse anagógicamente. La *Vita Ludovici* se vuelve accesible, si en vez de leerse como una fracasada biografía (que se fija en detalles insignificantes, que hace largas digresiones, en la que no se identifican los criterios de selección de materiales, que da datos confusos y que no sigue el estricto orden cronológico), se lee cada capítulo como una unidad-evento que ofrece una estructura triádica, compuesta de: 1) deformación o perturbación inicial del orden divino, 2) acción correctiva y, 3) resolución final. Leída de esta forma, la vida del rey Luis relata, en cada capítulo, una ofensa a la majestad real (orden dado por Dios) de hombres que le deben vasallaje al rey. Por lo tanto, atacar al rey era oponerse a Dios; Suger decía, «el rey de los francos es rey de reyes». Luego de realizada la acción correctiva (batalla o castigo contra el que osó alterar ese orden) viene la resolución del conflicto y la restauración del orden original, trun-

118 Gabrielle Spiegel, *The past as... op. cit.*, pp 163-177.

cándose guerra por paz, enemistad por amistad, deslealtad por lealtad. Sólo existe una forma de ascenso hacia lo superior, y se da en la medida que uno siga el orden dado por el ser superior: Dios y su orden establecido. El modo anagógico de tramar esta biografía está implícita a lo largo de las numerosas páginas de la vida del rey, llenas de actividad humana. Su biografía se articula como una vida en la que se realiza el ascenso hacia la Majestad espiritual de la muerte, que es presentada como estado invisible de iluminación. El objetivo de organizar la biografía de este modo, es compartir la experiencia de iluminación que la vida del rey refleja: efectuar la misma reconstrucción espiritual en el lector.[119]

Desde luego, un lector moderno, al leer este tipo de obras, las ve como obras anecdóticas, llenas de eventos inútiles o de pasajes moralizantes, y no encuentra ninguna «objetividad», pues las lee referencialmente, es decir, las lee para encontrar datos que le den luz sobre el reinado de este rey o sobre el ascenso de los Capetos. Suger no buscaba ofrecer información factual, desde luego quiere dejar una memoria de la vida del monarca del que fue contemporáneo, pero sobre todo, le interesa explicar la promesa de futuro eterno contenida en la vida de todo hombre que siga de manera justa y correcta el orden divino. Esta es una de las razones por la que la Edad Media no busca desarrollar un tipo de explicación causal, como hoy la entendemos, su causalidad es otra, y ella estará en relación con la escatología final de la historia, es decir, siempre evocará, implícita o explícitamente, la lectura anagógica de los acontecimientos, que es el elemento que permea absolutamente la historiografía medieval.

La retórica, estructura creativa y formal en la escritura de la historia

Los hombres y mujeres medievales dividen sus saberes en dos: uno es un saber docto, erudito, tiene que ver con la escritura y es

119 *Ibid.*, p. 175.

para unos pocos, por otro lado están los saberes mecánicos, que incluyen lo que nosotros llamaríamos arte, hasta los oficios más humildes. Así, el conocimiento esta dividido en saberes liberales y saberes mecánicos.

Mientras los saberes mecánicos comprenden todo tipo de técnicas manuales, los segundos tienen como materia prima la palabra y el número y se conformarán como las 7 artes liberales, divididas en *trivium* y *cuadrivium*.[120] Los saberes mecánicos son considerados como artes secundarios frente a los segundos que son los que manejan el conocimiento puro, esencial y eterno. Las artes liberales, por su parte, se llaman así porque no sirven para ganar dinero[121] (en oposición a las artes mecánicas que sí tenían esta finalidad).

En la base del conocimiento estaban las artes del lenguaje: la gramática, la retórica y la dialéctica, cuya culminación eran la teología y la filosofía. La historia estaba del lado de la retórica, y ésta formaba parte del *trivium*. El *trivium*, en sentido general, es una taxonomía de la palabra, un metalenguaje que sirve para ordenar lingüísticamente la realidad. Cada una de las artes que conforma el *trivium* libraron entre sí una lucha por la superioridad, finalmente la lógica saldría ganadora. No obstante, esto no supuso para la historia ningún cambio pues ella dependió siempre de la retórica.

En la actualidad, el retorno del interés por la retórica, como forma de conocimiento, se ha dado a partir de las últimas dos o tres décadas.[122] Es el retorno de la oralidad, que vuelve a pre-

120 El *trivium* estará compuesto por gramática, retórica y dialéctica (o lógica), y el *cuadrivium* por aritmética, música, geometría y astronomía.

121 Roland Barthes, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 26. Desde luego en el periodo previo a la aparición de las universidades los maestros de artes liberales consideran su oficio como uno más, cuestión que les justifica cobrar un salario; ser maestro de artes era una forma digna de ganarse la vida. Las universidades y las órdenes mendicantes monopolizarían finalmente este oficio.

122 En los estudios lingüístico-literarios la retórica ha sido revaluada desde mediados del siglo xx, en la historia esto es más reciente. *Cfr.* Luisa Grigera López, *La retó-*

dominar en nuestro siglo debido a la masificación de los medios de comunicación audiovisuales lo que la vuelve interesante. La reemergencia de la retórica inspira una reflexión sobre su función en la escritura de la historia, ya que se descubren estrechos lazos entre historia y retórica, mismos que se vuelven evidentes para algunos historiadores que la señalan como punto de partida en la construcción de la historia premoderna. Nosotros la tocamos muy superficialmente, pues sería imposible en este espacio hacerlo de otra forma.[123]

En el siglo XIX la historia se constituye como ciencia, buscando acercarse, en su manera de proceder y alcanzar sus conclusiones, a las ciencias de la naturaleza. Paradójicamente, justo cuando la historia entraba a formar parte de las disciplinas universitarias, la retórica quedaba fuera de las universidades. La manera de tener un sitio en las universidades era obteniendo el estatuto de científico; y, para lograrlo, las disciplinas buscaron seguir de cerca la metodología de las ciencias naturales; es decir, el empirismo (observación, experimentación, comprobación) de las llamadas ciencias «duras».

Este ingenuo empirismo sería cuestionado por la Escuela de los Annales desde la primera mitad de nuestro siglo. Además de que las reflexiones sobre cómo procedía el conocimiento histórico, desde Hempel hasta Paul Ricoeur, fueron llevando a replantear el papel de la narrativa en la constitución de los trabajos históricos. De ahí la importancia de los estudios de la retórica, que colocan a nuestra disciplina, la historia, ya no del lado de las ciencias «duras» (que por cierto, tampoco son fundamentalmente empíricas), sino del lado de una disciplina profesional que apro-

ca en la España del siglo de oro. Teoría y práctica, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.

123 Mi agradecimiento a Alfonso Mendiola que me facilitó parte de su tesis doctoral en elaboración, en la que desarrolla en forma más detallada esta temática. Él estudia las retóricas del siglo XVI en relación con la escritura de las crónicas de la conquista.

vecha una lógica figurativa,[124] y no del lado de las que emplean una lógica conceptual en la construcción de su conocimiento. Los libros de historia, nos dice White, reflejan esta lógica figurativa.[125]

La retórica era pensada, básicamente, como una serie de reglas que servían para elaborar correctamente un discurso, fuera oral o escrito.[126] La función del retórico, artesano de la palabra, era formar discursos que fueran convincentes. Como para la filosofía medieval el pensamiento preexiste a su forma lingüística y el lenguaje es el medio por el que éste se hace explícito o público, la gramática y la retórica son las disciplinas que dan los fundamentos para que el discurso cumpla con las reglas adecuadas y resulte convincente. La gramática será referida principalmente a la sintaxis; la retórica, además de ser el código fundamental de la creación literaria, desarrollará la elocuencia y la belleza del estilo como capacidad de persuasión, y la dialéctica con la correcta argumentación que lleva la verdad.

Por el hecho de que la retórica se ocupa del problema de la persuasión, la Edad Media la entenderá como un saber moral, pues este recurso se podría utilizar de manera contraria a los preceptos cristianos; el que detenta el poder de la palabra, en este caso el historiador, debe vigilar los efectos de la persuasión.[127]

La retórica esta compuesta por cinco partes: invención, disposición, elocución, memoria y acción. Las tres primeras partes

124 *Cfr.* Entrevista hecha por Alfonso Mendiola a Hayden White en *Historia y Grafía*, No. 12, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

125 Si para quienes estudiamos la historia premoderna los lazos con la retórica empiezan a ser muy evidentes, para Hayden White, historiador y teórico estadounidense, la lógica figurativa está inclusive en el discurso de la historia científica del siglo XIX. *Cfr.* Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

126 En este apartado seguimos muy de cerca el planteamiento de Alfonso Mendiola, *Verdad romanesca y verdad historiográfica...*, pp. 51-60. El *trivium*, o sea, la gramática, la retórica y la dialéctica eran un tipo de artes; esta palabra guarda el sentido de técnica. A diferencia de la técnica de un artesano, cuyo arte (técnica) es manual o mecánica, el retórico o el gramático es un técnico, un artista o artesano de la escritura.

127 *Ibid.*, pp. 53-4.

tienen que ver muy directamente con la construcción de la historia, las últimas dos no. En la Edad Media la historia no tuvo un espacio público (como el ágora de la *polis* griega) donde se publicitaran y argumentaran los discursos. La oratoria en la antigüedad tuvo una función primordial para el ciudadano. Los sermones pueden ser el ejemplo correspondiente a una especie de oratoria medieval, pero nuestra disciplina no tuvo un espacio donde se hicieran *performances* de historia, y por eso mismo tampoco necesitó para ser memorizada. Aunque era leída en voz alta en refectorios monásticos y más adelante leída en las cortes, no hubo, estrictamente hablando, una «puesta en acto» de obras de historia. Ella era presentada de manera informal y no constituyó un espacio propio.

Brevemente exponemos las cinco partes de la retórica:

1) La *invención* consiste en la búsqueda del tema y de los argumentos que explicarán la cuestión. Estos se podían sacar de las cosas (realidad verdadera o imaginada) o de los autores. Como el hombre medieval no tuvo a la mano una gran biblioteca, siempre le fue necesario echar mano de su memoria, de donde sacaba su creatividad. La memoria en la Edad Media tuvo que ver con procesos de invención, entendiendo que los medievales pensaban que todo existía de antemano y sólo habría que irlo descubriendo. A pesar de esto desarrollaron formas de creatividad, que tienen que ver con una especial concepción de la memoria artificial que no es pura repetición.[128] Esta memoria artificial se aprende a través de ejercicios y técnicas que ubican las imágenes en *locus*

128 La memoria es tema de interés para el historiador actual, desde que el libro de Frances Yates apareciera en 1966. *Cfr. El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974. En este bello libro Yates trata la memoria más como un mecanismo que elabora técnicas que favorecen y multiplican la capacidad de recordar y memorizar cosas, cuestiones, palabras. En la década de los 90 la historiadora hindú-americana Mary Carruthers ha retomado el tema. Ella ve la memoria como parte de la *inventio* a través de la cual se realiza todo un proceso de creatividad. *Cfr.* Mary Carruthers, *The book of... op. cit.* En su último libro *The craft of... op. cit.*, profundiza más en la función creativa de la memoria monástica.

(lugares imaginarios que la mente crea para colocar sus imágenes a recordar, se les llama también *topos* o *loci*, y hay toda una tópica de la memoria), los cuales por medio de una intrincada red memorística se interrelacionan. El conocimiento en la Edad Media es primero memorización y luego comprensión de lo memorizado. La invención presupone la búsqueda de la información necesaria, que es todo un aprendizaje de los lugares comunes, sentencias, proverbios, refranes, etcétera, a través de un complicado sistema de recuerdo de imágenes. La invención constituye la función creativa del medievo, pero no tiene que ver con lo que en la actualidad se entiende con el mismo término.

2) La *disposición* tiene que ver con la organización del discurso en su totalidad. Esto implica el orden en que deben de ser dichas las cosas o hechos. En el caso de la historia nada se deja al azar: el exordio, la narración, la argumentación, la peroración o epílogo, la forma narrativa, etcétera, todo tiene que ver con los mecanismos de credibilidad que la sociedad medieval tiene.

3) La *elocución* es el estilo en el que el discurso debe decirse, trata las frases que se pueden utilizar, figuras retóricas o tropos, virtudes de la elocución (pureza, claridad).

4) La *memorización* que implicaría en la antigüedad el aprendizaje o memorización del discurso no se ocupa, pues no hay oratoria histórica, sino lectura de las obras en voz alta.

5) La *acción* sería la preparación o teatralización del discurso que tampoco fue necesaria para la historia. Ella presupondría la modulación de la voz, la gestualidad y todo lo que tuviera que ver con mecanismos persuasivos.

Los manuales de retórica darán al historiador las claves para que «invente», recupere, administre, recuerde, organice y escriba bella y persuasivamente la información o lo hechos de los que quiere hablar. La retórica desarrolló tres géneros, el deliberativo, el judicial y el demostrativo. La historia formará parte del estilo demostrativo o epidíctico; este género tiene como finalidad mo-

ralizar, mediante la alabanza o el vituperio. Todo ello con la finalidad de guiar a los oyentes o lectores hacia los comportamientos queridos por la Iglesia.

La historia siempre se escribió desde la retórica y cuando la historia interesó a los laicos (desde fines del siglo XII), los clérigos, que fueron quienes la escribieron (pues los laicos se interesaron tardíamente por aprender a escribir), recurrieron también a ella. Por ello se dio un creciente interés por los autores antiguos, por sus gramáticas y retóricas, que invadió escuelas, palacios, monasterios y cancillerías. En los nobles feudales se había dado poco antes la necesidad de registrar por escrito y en sus propias lenguas sus genealogías, sus gestas y sus historias (una causa de esto era la centralización creciente de las monarquías en detrimento de los derechos señoriales). Esta necesidad produjo un renovado interés por la historia que llegará a los hombres del Renacimiento, quienes escribirán una historia más apegada a los cánones retóricos clásicos.

En el desarrollo de la prosa histórica, del siglo XIII en adelante, la retórica será el factor esencial para el historiador medieval, ya que es la disciplina que lo provee de toda una metodología para escribir discursos convincentes. Mendiola nos dice que ella fue la disciplina que dio los modelos y las normas de estilo a las nuevas lenguas para narrar batallas, asalto de ciudades, conquistas, así como para representar la vida de un rey, de una nación, etcétera.[129]

La función de la retórica fue cambiando desde que surgió en la antigüedad griega; ahí sirvió para regular el discurso de los ciudadanos, que desarrollaron espacios de igualdad, en donde los argumentos, acompañados de los mejores medios persuasivos, eran los que prevalecían independientemente del rango de la persona. La Edad Media no siguió las retóricas griegas, más bien tuvo acceso a las latinas (fundamentalmente porque esta lengua

129 Alfonso Mendiola, *Verdad romanesca... op. cit.*, p. 55.

fue la lengua de la Iglesia), la función de la retórica latina no fue la de dotar a los discursos de técnicas persuasivas para desarrollarse en una sociedad igualitaria, sino por el contrario, su función fue fortalecer la idea de una verdad única (la de la Iglesia), esta característica refleja la estructura vertical de la Edad Media. El cristianismo no permitió ninguna concesión hacia lo no cristiano, por lo tanto, su preocupación ya no fue el debate político o igualitario, sino el debate entre desiguales (el que tiene la verdad y el que no la tiene); la verdad de los argumentos tenían que ver con la única verdad moral (ideal). La retórica proporcionó las reglas para imponer un discurso; para convencer o descalificar a los que de antemano no tenían la razón, fueran infieles, heréticos o simples laicos que diferían de la interpretación ortodoxa. El estatuto jerárquico que impone la certeza de una única verdad revelada y la exclusividad de una sola institución autorizada por Dios para interpretarla (la Iglesia), revela este uso autoritario de la retórica. Ella estuvo del lado de la verdad eclesiástica, y en su momento de la monarquía.

De conformidad con las leyes de la *narratio*, desarrolladas por los retóricos, los cronistas procuraron hacer sus relatos breves, lúcidos y veraces. Por concepción retórica de la historia entendemos pues, aquel discurso que busca los medios para persuadir al hombre a imitar el bien y evitar el mal. La historia tiene una finalidad precisa y esta es una utilidad moral: «los cronistas medievales (Spiegel se refiere a los cronistas del monasterio de Saint Denis, aunque esta afirmación se puede hacer extensiva a todos los historiadores de la época) ven el pasado como una escuela de instrucción moral, un almacén de ejemplos de conductas que iluminan principios de comportamientos y le enseñan al hombre como vivir...»[130] La historia es una forma de exhortación moral que justifica el empleo de «invenciones», de exhorto para mover al hombre hacia sus preceptos. La función ética liga a la historia

130 Gabrielle Spiegel, *The past as... op. cit.*, p. 87.

profundamente con la retórica, ya que el deber del historiador es lograr la perseverancia moral, ello explica que el cronista medieval siga un canon de composición que deriva directamente de ella.

Si el propósito de la escritura histórica es la «edificación» (noción conectada bíblicamente con el Bien), se comprende que los historiadores estén más preocupados por la propagación del idealismo moral, que por un análisis concreto de la realidad. En ese sentido se entiende la función de los *exemplas*, como factor explicativo de la historiografía medieval. Spiegel sostiene que los *exemplas* funcionan de forma similar a las modernas teorías de causalidad y, además, cumplen primordialmente con el objetivo de la historia: edificar moralmente.[131]

Con estas consideraciones podemos entender como la retórica estuvo ligada a la escritura del discurso histórico, es decir, al discurso que pretendía dar cuenta de las cosas pasadas. Pensada de esta forma (como historia que refleja el bien moral último, deseado y previsto por Dios) se buscará en la retórica de la historia los comportamientos modélicos que reflejen las relaciones ideales entre el hombre, Dios y la naturaleza. Desde luego la historia busca relatar lo real, pero lo real que revele esta estructura moral ideal, o sea, que la retórica debe proporcionar los modelos, la estructura y la lógica para articular, captar el sentido de esas «imágenes» que le pasan por delante, en otras palabras, los hechos que le toca presenciar al historiador. En ese sentido, la historia está

131 Gabrielle Spiegel, *The past as... op. cit.*, pp. 90-ss. Nos dice que los *exemplas* funcionan en el discurso histórico en forma equivalente a la explicación tipológica de la Biblia. El *exempla* otorga significado a los eventos del presente, éste (el *exempla*) se vuelve una especie de profecía del evento analizado y predetermina su sentido. Aunque los *exemplas* no tuvieron básicamente el estatus de hechos, sí se tomaron como material tradicional pues iluminaban la *realidad moral universal*. Por eso pudieron ser utilizados en la explicación histórica. Para Spiegel los *exemplas*, utilizados por los monjes de Saint Denis en la narración histórica, funcionaron como tipos bíblicos.

No es por demás citar a Gooch quien dice: «La historia era un sermón, no una ciencia, un ejemplario de evidencias cristianas», citado en Jorge Lozano, *El discurso histórico... op. cit.*, p. 34.

íntimamente ligada a lo moral. Así se comprende el sentido de lo anecdótico y de lo ejemplar en este discurso.

Criterios de verdad en la escritura medieval

Los criterios de verdad, o formas como se legitima la historia, parten de las estructuras mentales de cada sociedad, sería anacrónico juzgarlos a partir de nuestra forma de pensar, cuestión que implica otras formas de razonamiento o de experiencias. Entender como funciona la estructura mental medieval es comprender cómo se verificaba la verdad, qué era socialmente aceptable como verdadero, qué tipo de sociedad es la que produce esa verdad y cuáles eran las formas de pensamiento medievales.

Específicamente, el tema sobre la verdad que busca la historia en la Edad Media es de los menos desarrollados por la historiografía actual. Desde luego, es la dificultad de la temática la que impide el acercamiento, ya que si bien es cierto que las historias medievales siempre insisten que relatan lo «verdaderamente sucedido», esa realidad es incomprensible para los hombres y mujeres de las sociedades modernas, que tenemos una experiencia de la verdad y de la objetividad muy distinta de la de los medievales. Por eso en este apartado sólo plantearemos algunos puntos que presentan la dificultad que ofrece la noción de verdad en la Edad Media. Esta tiene que ver con un pensamiento simbólico y analógico, en donde pesa más la noción de autoridad moral que la valoración de argumentos, y en la que la epistemología histórica se construye de otra manera.

Los criterios de verdad están íntimamente ligados a la lógica retórica de la que hemos hablado más arriba. La importancia que el medievo le dio siempre a la palabra (desde luego, no hablamos de la palabra ordinaria, banal o superficial) implicó dotarla de un poder real: todo discurso implicaba una acción física y psíquicamente efectiva, de ahí que el *trivium* jugara un papel primordial en el conocimiento medieval.

Muchos eruditos medievales sostuvieron que existía una gramática universal, Barthes lo esquematiza de la siguiente manera: «La gramática es una, e incluso en cuanto a la sustancia, en todas las lenguas, aunque pueda variar por accidentes. No es pues el gramático, es el filósofo quien mediante el examen de la naturaleza de las cosas descubre la gramática».[132]

Las Escrituras eran Verbo (palabra), y no se concebía nada más real y verdadero que ellas. Tal vez por esta razón, la reflexión sobre el lenguaje fue el punto de partida de todo saber medieval. El lenguaje tuvo un papel central en la conformación de los órdenes medievales del saber; no sólo fue considerado como el punto de partida y el objeto de conocimiento (idea que sólo se empezará a desvanecer en el Renacimiento y más adelante) sino que revela al hombre medieval su naturaleza humana (las bestias no poseen lenguaje) y, más aún, es pensado como condición necesaria de la sociedad humana: «los órdenes del lenguaje y de la sociedad fueron tenidos como connaturales... el lenguaje fue considerado como lo propio y exclusivo del hombre y la condición necesaria de la sociedad humana».[133] El lenguaje, por lo tanto, no sólo dice al universo, sino también debía hablar del orden social. La forma analógica del pensamiento medieval había permitido la articulación de categorías ontológicas que redujeron la complejidad entre el orden natural del universo y el orden social: «conocer la naturaleza era conocer un orden ideal de relaciones entre los hombres, pues la ley natural equivalía a la ley psicológica. Los lazos entre psicología humana y orden cósmico, uno de los temas mayores de *La Consolación* de Boecio, se vuelve en el siglo XII el fundamento de la ciencia moral».[134] Así se entiende que Hugo de San Víctor, siglos después, piense que la naturaleza y la justicia estén ligadas. El orden moral, que mediaba la rela-

132 Roland Barthes, *Investigaciones retóricas i... op. cit.*, p. 32.

133 Howard Bloch, *Étimologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Age française*, Paris, Seuil 1989, p. 23.

134 *Ibid.*, p. 25.

ción entre el individuo y la comunidad, fue sometido a un análisis específicamente lingüístico; las artes medievales del lenguaje sirvieron como marco de análisis de las imágenes mentales, que al ser tenidas como universales, definieron los parámetros de una psicología universal.

La lingüística constituye pues la clave para la comprensión del mundo, en otras palabras, su epistemología. Ella fue por antonomasia la forma de conocimiento en el medievo. Investigar sobre las artes del lenguaje era indagar sobre el universo, de tal forma que un hombre de ciencia medieval lleva a cabo su investigación sobre el cosmos desde la lingüística. Ella es pensada como la «metodología» más objetiva, es decir, de la misma manera como un científico en la actualidad consideraría sus técnicas experimentales. El lenguaje era el centro del saber medieval, todas las demás ciencias estaban subordinadas a él:

> No solamente la cultura medieval fue una cultura del libro y su epistemología una epistemología del Verbo y de la palabra, sino que disciplinas que hoy en día son consideradas como fundamentales, antes quedaban subordinadas (hasta el Renacimiento) a las artes sermocinales. La economía, por ejemplo, era una rama de la teología general del signo; la historia fue considerada bajo la rúbrica de la gramática, la filosofía trataba largamente cuestiones tales como el estatuto de los verbos, y la teología estaba obsesionada por cuestiones como la investigación de un nombre que conviniera a Dios, la eficacia de la gracia divina en el discurso litúrgico y la naturaleza simbólica de los sacramentos.[135]

La obra de Howard Bloch destaca los lazos sorprendentes entre dominios aparentemente distintos como son la teoría del signo, la estructura familiar, la historia y el origen de la ley. Nombrar, engendrar, comprender y rezar estaban ligados a una epistemo-

135 *Ibid.*, p. 17. El subrayado es nuestro.

logía esencialmente verbal fundada sobre una fe profunda en el poder mediador de los signos.[136]

No fueron pocos los pensadores que tomaron los pasajes del Génesis, y de la torre de Babel como paradigmas de explicación histórico-lingüística. Para Bloch[137] la obra de Eusebio de Cesárea, la *Historia Eclesiástica* y su *Cronografía* representan este paradigma. En ellas se habla de un origen único que explica la *historia como procreación, como generación* (genealogía). Este paradigma contiene toda una teoría del lenguaje que iría más o menos así: en el principio fue creada una sola pareja, a partir de la cual se reproduce el género humano, de ahí se crean familias, luego tribus... De la misma forma, en sus orígenes se había dado la creación de una sola lengua; el pasaje de Babel representa el momento de la confusión de esa lengua. El momento lingüístico fundador constituyó un hecho que teólogos, gramáticos y retóricos no dejarán de subrayar, de ahí la importancia de la semántica «original».

Este modelo de comprensión histórico funciona como proceso genealógico de crecimiento y reproducción, e incluso de confusión, y así como rige en la gramática «original», explica también el desarrollo histórico de la humanidad. La expansión de la humanidad, a partir de una primera pareja, hasta las familias o las naciones, es paralela a la extensión del lenguaje a partir del sonido, las letras y las palabras impuestas originalmente, hasta las palabras derivadas de los grupos de palabras a las figuras del discurso y a las lenguas completas. Este paradigma desde luego contiene un significado pesimista, ya que de la misma manera que los hombres evolucionan y se alejan de Dios, las palabras se degradan por el uso, las catástrofes, las traducciones, la poesía (pagana) y se alejan de las denominaciones originales de Adán.[138] La historia y la gramática se afectan recíprocamente y ambas miran hacia el

136 *Ibid.*, p. 49.
137 *Ibid.*, pp. 50-58.
138 *Ibid.*, p. 57.

pasado buscando su verdadera semántica, la original, con la que Dios y Adán nombraron las cosas en el momento de la creación.

Es fácil ver, con todo esto, cómo influenció esta epistemología lingüística en todo tipo de construcción discursiva. Zumthor nos dice: «Nada separa, en la práctica de las escuelas, las doctrinas referentes a la diligencia del pensamiento de las que se relacionan con el empleo eficaz de la palabra. Gramática y retórica funcionan, dentro del *trivium*, como una propedéutica general, demostrando la primacía de la palabra humana en la formación de las artes liberales».[139]

Buscando concretar algo sobre la importancia del lenguaje en el pensamiento medieval, podemos afirmar que los hombres del medievo piensan que las palabras contienen algo de la naturaleza esencial con que fueron creadas por Dios. Dios, concebido como Verbo, había nombrado al crear todas las cosas, por tanto, las palabras, los signos lingüísticos (que para la modernidad son arbitrarios) tenían que ver directamente con su «naturaleza misma», con su esencia verdadera. Las palabras, al igual que las imágenes, poseían conexiones naturales con las cosas, ambas eran parte intrínseca del objeto. Se entiende con esto la importancia que el medievo da a los discursos. Bloch es contundente: «La Edad Media estuvo marcada por un intenso debate sobre la naturaleza y la función de los signos verbales. La lingüística constituyó, en el ordenamiento medieval del discurso humano (convencional o socialmente determinado), un campo específico de legitimación, capaz de producir un conocimiento directo del mundo perceptible. Más aún, *durante el milenio que va del siglo V al XV, la especulación sobre los signos lingüísticos fue esencial a la especulación sobre el universo en general*».[140]

Hablando de la verdad que busca el discurso histórico medieval, tendremos que ver a qué se contrapone, es decir, qué es

139 Paul Zumthor, *La letra y la... op. cit.*, p. 99.

140 Howard Bloch, *Étimologie et généalogie... op. cit.*, p. 17, (el subrayado es mío).

lo contrario al discurso histórico. Hemos visto, en el capítulo sobre historiografía grecolatina, que la historia surge con Herodoto tratando de distanciarse de la épica: por su parte la historia medieval busca diferenciarse del relato ficticio. Es indispensable, sin embargo, aclarar que esta categoría no es la misma que nosotros entendemos como tal. Pues la ficción medieval no es lo opuesto a nuestra realidad. Para los hombres de la Edad Media la ficción es lo lógicamente (lo lingüísticamente) imposible. Por lo tanto, su verdad es distinta de la nuestra que se basa en una experiencia empírica o científica. En esos tiempos, ficción no se oponía a realidad, porque la realidad era todo lo que podía ser lingüística o lógicamente probable, en otras palabras, el ámbito de lo posible era inmensamente mayor al de una sociedad científica. Por el contrario, una sociedad que tiene un tipo de «experiencia retórica»,[141] como la medieval, los límites entre ficción y realidad son muy amplios.

La historia cuenta relatos que pertenecen a lo real, pero esa realidad es una realidad narrativa, y esta narrativa está ordenada moralmente. En otras palabras, la manera de lograr consenso y aceptación en una sociedad jerárquica que se autocomprende a partir de cánones de tipo ético y moral, es a partir de mecanismos que proceden de su propia ordenación moral. La retórica medieval proporcionó estos mecanismos que ordenan la realidad en torno de lo socialmente aceptado y pensado como verdadero. Por lo que el concepto de verdad se debe entender como algo que no trasciende a la sociedad que la produce.

El discurso histórico medieval es un razonamiento que entrega generalidad y no contingencia, ya que relata lo que la sociedad ya sabe y está dispuesta a creer. La innovación, la novedad es lo que esta sociedad no puede manejar, a menos que la «exorcice»

141 Esta noción está siendo desarrollada por Alfonso Mendiola en su tesis doctoral, opone la noción de experiencia en una sociedad premoderna, a noción en una sociedad que articula su conocimiento sobre la base de una experiencia científica, es decir, empírica o experimental.

convirtiéndola en algo conocido. Formalmente, la historia es un tipo de conocimiento que se presenta como algo previamente estructurado (no hay que descubrir nada) y se valida en lo ya dicho. Lo conocido, lo ya sabido es lo que tiene peso y no la experiencia directa de las cosas. Esto o aquello es verdad porque alguien más ya lo dijo. La verdad de los acontecimientos se ven a través de criterios de autoridad y no de la evaluación racional de los mismos. La máxima autoridad es la Biblia, seguida de la patrística, la tradición y los grandes filósofos de la antigüedad (leídos e interpretados desde el cristianismo). El conocimiento es reiteración y repetición, y se accede a él mediante la memoria, pues ésta nos remite a verdades esenciales.

En el texto de historia no hay un cuestionamiento entre lo falso y verdadero en sentido moderno. No hay crítica a las referencias o a las fuentes, porque la historia, como dijimos antes, no es construcción de los hechos, estos no son inferidos a partir del análisis de los documentos. Es a partir de una narración autorizada y no de fuentes que contengan datos o fechas de donde se crea la historia. La historia contada está más cercana a un texto literario que exalta lo bueno y denigra lo malo. El objetivo principal del discurso histórico era producir textos bellamente escritos con el fin de ser elocuentes para convencer y emocionar al oyente, ahí es donde radica la verdad de la historia: es una verdad moral.

Si hemos mencionado obras históricas tan antiguas como la de Eusebio (siglo IV), la de Agustín (siglo IV-V) o la de Isidoro de Sevilla (siglo VII) es por su influencia a lo largo de la Edad Media. Pero es obvio que las prácticas literarias, las ideologías y las instituciones están en continua evolución, por lo tanto son afectadas históricamente. El surgimiento de las lenguas vernáculas y la difusión de la escritura a otros sectores, no directamente eclesiásticos, afectó la escritura de la historia. A partir del siglo XII la clase nobiliaria comenzó a hacer uso de la escritura, si no directamente, sí a través de clérigos contratados por ella. Según la

hipótesis de Speigel[142] este sector nobiliario sería el que comenzó a escribir un tipo de historia en prosa y en lenguas vernáculas. La puesta por escrito de estas lenguas, antes exclusivamente orales (que representaban el «fruto de la confusión de Babel», según Dante y otros pensadores más, y por tanto eran símbolo y origen a la vez de la dispersión de los discursos y la pérdida de la única sabiduría), no tuvieron otra forma de codificarse sino tomando el latín como lengua maestra. El latín era la única lengua escrita reconocida en ese tiempo. Sus reglas gramaticales y sus retóricas fueron la base de todas las lenguas romances, no es exagerado decir que todas ellas fueron estructuradas bajo los códigos lingüísticos romanos. Eso explica la profunda preocupación por recuperar a los autores latinos. Esta efervescencia y gusto por la latinidad es herencia de la Edad Media al Renacimiento.

En relación con la cuestión de cómo la historia, las crónicas y los anales buscaron construir su diferencia frente a otras formas literarias, ésta se logra estableciendo que ella hablaba de hechos y eventos acontecidos realmente. Sin embargo, hemos visto que hacia el siglo XII muchos géneros dicen hablar sobre hechos verdaderos ocurridos en tiempos pasados. Frente a esos discursos la historia buscará establecer sus criterios de verdad.

Desde épocas muy tempranas Isidoro de Sevilla afirma que:

> La historia es la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados. El nombre de historia deriva en griego de *historien*, que significa «ver» o «conocer». Y es que entre los antiguos no escribía historia más que quien había sido testigo y había visto los hechos que debían narrarse. Mejor sabemos los hechos que hemos observado con nuestros ojos que los que sabemos de oídas.[143]

142 Gabrielle Spiegel, *The past as text... op. cit.*, y *Romancing the past... op. cit.*
143 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1, *op. cit.*, p. 359.

Con esto Isidoro establece el primer criterio de verdad de la historia: lo visto; además explicita lo que se entenderá por historia en la Edad Media. Historia no son los hechos sucedidos, sino su transformación en narración.

El primer criterio de verdad, por lo tanto, es que sea un testigo visual el que relate lo sucedido. El historiador o cronista pondrá por escrito la narración de estos hechos. Para Isidoro de Sevilla, «las cosas que se ven pueden narrarse sin falsedad». En segundo lugar se podrán consignar los eventos de oídas, es decir, el cronista se hace contar los acontecimientos por alguien a quien le han sido contados. De ahí que puedan ser contados más o menos fielmente, dependiendo de qué tan cercano sea el primer testigo. El tercer criterio es cuando la tradición oral ya no alcanza y es la autoridad de lo escrito lo que da el criterio de veracidad. Lo escrito adquiere su autoridad por el nombre de quien firma la narración o los testimonios.

En una sociedad jerarquizada, como la medieval, la veracidad del testimonio está avalada por la jerarquía del testigo. El testimonio de un hombre de Iglesia siempre será más valioso que el de un laico, el de un noble será más veraz que el de un villano, y el de un hombre más valioso que el de una mujer. Nuevamente son los grados de dignidad moral lo que mide la verdad. De esta forma, la calidad moral del que testimonia es el criterio que mide la validez del testimonio. No son los argumentos, ni una lógica de la evidencia; no hay una evaluación para valorar los testimonios, es la verdad de la autoridad y de la moral la que impera. No se concibe, por ejemplo, que un rústico pueda ser más veraz que un monje, aunque éste sea un mal monje y el otro un buen rústico.

Frente a estas primeras marcas de evidencia o de certeza surge la pregunta sobre la lógica de la mirada, ya que para el hombre medieval los sentidos, y la vista en primer lugar, son la fuente principal de toda evidencia histórica. Nosotros no podemos dejar de pensar que esta forma de testimonio visual es mediada desde luego por toda una red perceptual que corresponde a una

cultura situada en tiempo y espacio: la cultura cristiana medieval. Esto es lo que queremos decir cuando señalamos que la mirada se expresa mediante el lenguaje. No hay forma de transmitir miradas, ni percepciones visuales, transmitimos lenguaje. Por lo tanto, ¿qué implica mirar o testimoniar desde el medievo? ¿Puede significar algo similar al testimonio científico del siglo XIX? ¿Acaso tiene que ver con un pensamiento de tipo experimental?

Hemos visto que las jerarquías pesan mucho en esta sociedad. La primera fuente de autoridad son las Sagradas Escrituras, mejor dicho, la correcta interpretación que de ellas han hecho las autoridades. Por autoridad se entiende no la lectura o el testimonio correcto, sino el autorizado, en otras palabras, el que está legitimado por el dogma (o cualquier autoridad papal, obispal o teológica). Lo auténtico es lo aprobado, lo apócrifo es lo que no está avalado por una autoridad eclesiástica. De esta forma los historiadores medievales no examinan los hechos por sí mismos, no miden ni cotejan ni comprueban los testimonios, miden la autoridad de los testigos; y si éste resulta una persona de alta calidad moral, sus testimonios serán tomados por verdaderos, por inverosímiles que aparezcan ante nuestros ojos. El problema de la certeza de los hechos históricos radica en la autoridad del testimonio y no en su verosimilitud. Lo que le interesa al historiador es que el hecho haya sucedido y a esta aceptación se llega por la autoridad del testigo. Por eso mismo, lo milagroso es un factor continuo en los relatos históricos. Para entender esto, es necesario comprender y analizar cómo piensa el hombre medieval: para él, lo contrario a la naturaleza es viable, pues la naturaleza no se puede imponer a Dios, en otras palabras, la voluntad de Dios está sobre la misma naturaleza por Él mismo creada, y en esta estructura de pensamiento lo milagroso es viable y verosímil, ya que todo lo que ha sucedido y lo que está por suceder es resultado de la voluntad divina. De ahí que es el testimonio moral del testigo el factor primordial de certeza. Con el tiempo las versiones «oficiales» de la historia serán las avaladas por los nacientes estados.

Estas serán las historias «verdaderas» y tendrán desde luego una finalidad política.

En cuanto a lo acontecido siglos atrás, el historiador medieval se basará en la autoridad de lo escrito, esto es, en la autoridad que detentan los autores autorizados: siempre gente de Iglesia. Será hasta el siglo XVI cuando la autoridad de lo escrito empiece a ser restringida a las Sagradas Escrituras exclusivamente. Por otro lado, siempre prevaleció la idea de que quien había vivido los acontecimientos era más fiable que los que hablaban después de ellos. Esto nos da una idea de cómo se piensa en la Edad Media. El que vivió los acontecimientos establece, de una vez y para siempre, la verdad de ellos. Muchas veces estos eventos no tienen un final, sólo se consignan sucesivamente, por lo tanto, no hay la idea de «perspectiva histórica» o de «hechos terminados» (ideas desde luego muy del siglo XIX). Es la sucesión de los acontecimientos narrados por un testigo digno el criterio fiable de la historia. En cuanto al presente que consigna, el historiador en la Edad Media es una especie de cronista de su generación.

La idea de veracidad de un hecho es aceptada mientras exista mayor cercanía del testigo con lo relatado. Esto es una pauta que explica todo el pensamiento premoderno. Por eso se entiende que la «Verdad», con mayúscula, siempre estará más cerca de los principios (en este caso del acontecimiento), sean las Sagradas Escrituras, los escritos de los Padres de la Iglesia o los de los filósofos clásicos (sabiéndolos interpretar).

Los medievales acudirán para justificar y legitimar algo, no a una crítica del documento que hable, por ejemplo, sobre la ley sálica, sino buscarán el texto más antiguo que lo mencione. Encontrado tal documento, éste será la prueba de la validez de dicha ley: la antigüedad del escrito, la constancia de que esa ley se dio y es verdadera (no la idea o el análisis de si es justa, viable o adecuada), será el criterio que avale la legitimidad de lo que se pone en duda. En otras palabras, es la continuidad y la larga antigüedad

de la tradición, ejercida a lo largo de los siglos, lo que legitima las costumbres y los hechos: el pasado legitima el presente.

Podría pensarse en un estatismo de la sociedad medieval por esta última aseveración; sin embargo la Edad Media ha demostrado un impresionante dinamismo, y es que para los hombres del medievo, el pasado fue la fuente de inspiración generadora de toda creatividad, diferente efectivamente de la creatividad moderna que implica innovar y mirar al futuro. Lo que habría que entender es que toda la vida social medieval estuvo gobernada por la costumbre y la tradición, pero eso no impidió que se diera un sinnúmero de innovaciones en las prácticas sociales y legales. Spiegel[144] nos explica lo que Weber llamó la «autoridad del eterno pasado», en la que se aprecia las actitudes de los hombres medievales hacia la tradición y que nos permiten entender el uso que se hizo de la historia. Los historiadores buscaron creativamente en el pasado los significados, la explicación y la legitimación de cada desviación de la tradición, y en ello se observa una gran capacidad creativa. No fue la incapacidad de crear novedades, sino la necesidad de encontrar en el pasado los significados para explicar y legitimar cada desviación de la tradición. Cada plan para el futuro dependía de un patrón que se encontraba en el pasado. La Edad Media fue una época que más que pensar, re-pensó. Re-pensar y re-escribir, fundando la novedad siempre en la tradición.

En esta línea de legitimación por el pasado se encuentra otro criterio de verificación histórica: la verdad se comprueba por la continuidad de lo que se quiere probar. Un ejemplo: los monjes del monasterio de Saint Denis, creadores de la historiografía oficial de la monarquía francesa, ofrecen este tipo de legitimación aduciendo toda una continuidad de los reyes capetos, a quienes hacen herederos, en línea directa del linaje troyano, sucediéndose así las tres grandes dinastías reales: merovingia, carolingia y capeta. Buscar en la transmisión hereditaria de las mujeres no-

144 Gabrielle Spiegel, *The past as text... op cit.*, p. 85.

bles este seguimiento, demuestra la gran creatividad fundamentada en el pasado.[145]

Por otro lado, la obra de Spiegel plantea otra forma de criterio de verdad en la escritura histórica: la escritura en prosa y en lengua romance que se debe a las clases nobiliarias de los siglos XII y XIII. Ella sugiere que estos cambios son la respuesta de estos grupos, que al ser afectados por los cambios sociales (creciente centralización por parte de las monarquías que empiezan a ser muy poderosas), tienden a ser más conscientes de modos alternativos de comportamientos discursivos y recurren al poder del lenguaje para registrar estas transformaciones sociales.[146] El hombre medieval de principios del siglo XIII, vio en la escritura en prosa un nuevo criterio de verdad para contrarrestar los discursos monárquicos que todavía se escribían en latín y en verso. «Es difícil de rimar una historia, sin añadir mentiras para hacer la rima»; este adagio ya circula profusamente a principios del siglo XIII, y es muy convincente para las nuevas generaciones que asumen que la historia, como discurso verdadero, debe de escribirse en prosa.

El discurso en verso y en latín se presenta, a la nobleza feudal de fines de los siglos XII y XIII, como el lenguaje de las monarquías que buscan oprimirlos y controlarlos. Estas monarquías, fortalecidas con la alianza del clero, harán suyo el discurso en prosa que los feudales habían creado. La historiografía monárquica se apropió de esta nueva forma de escritura para legitimar y autorizar sus versiones y relatos como verdaderos. Las *Grandes Crónicas de Francia* (1274) son el ejemplo más claro de historiografía monárquica escrita en prosa y lengua romance hecha en un monasterio. La memoria de los feudales[147] será lentamente reemplazada por

145 *Ibid.*, p. 85. Otro buen ejemplo es la fabricación del pasado cruzado de Carlomagno, precisamente en la época en que los reyes franceses tomaban la cruz. La búsqueda del pasado se guía siempre por las necesidades presentes.

146 Gabrielle Spiegel, *The past as... op. cit.*, p. 183.

147 El bello libro de J. E. Ruiz Domenech, *La memoria de los feudales*, Barcelona, Argot, 1984, busca develar la memoria de los hombres de la feudalidad (siglo

este discurso omniabarcante: el monárquico, el de la formación de las naciones, que funciona y obtiene su legitimación con la «escritura que asegura decir la verdad». Esta escritura reivindicará un pasado común que ahora busca unificar voluntades y colectividades a nombre de algo más grande: la «nación». Sería tema de otro libro el análisis de las razones y de la mentalidad que hacen que, para el hombre medieval, el discurso en prosa le sea sinónimo de discurso verdadero, y que todo lenguaje en verso le signifique ficción: «*Nus conte rimés n'est verais*».[148] Por eso aquí sólo señalamos este nuevo criterio de verdad que aparece con la escritura en prosa, por hoy, lo dejamos pendiente.

En cuanto a la forma de como se llevaron a cabo las marcas de veracidad en los textos, fue muy diferente de como se hace en la actualidad, fundamentalmente porque no hubo esa intención. Los cronistas medievales, al citar a sus autoridades, se refieren casi exclusivamente al autor firmante, pocas veces pueden mencionar el título de la obra citada, ya que los textos históricos no siempre tuvieron título (muchas veces esto fue cuestión de modestia por

---

ix-xii), esa memoria constituida en los «años oscuros» y que en el xii encontraría una forma de expresión en la escritura. Este discurso reivindicaba formas particulares de remembranzas, rememoraciones y vivencias (formas como se organizan y conciben su relación con los reyes, el reparto de mujeres, las formas matrimoniales con que legitiman sus linajes, sus costumbres, etcétera) que de ahí en adelante buscarán controlar las nuevas monarquías apoyadas y controladas, en cierta forma, por la Iglesia. Uno de los medios que utilizará será la sacralización del matrimonio. Esto incidirá directamente en la legitimidad de los matrimonios de los nobles y reyes, cuestiones de incesto, divorcio, bigamia que antes eran reguladas por ellos mismos, serán ahora dirimidas por la institución eclesiástica. Este control ayudó a reforzar las dinastías reales que se colocaron de parte de la Iglesia. El discurso que apoya este nuevo orden y desplaza al orden feudal, copiará la prosa y la lengua romance de los nobles, y será un discurso elaborado en los monasterios o en las cancillerías reales.

148 Paul Zumthor, *La letra y la... op. cit.*, pp. 221-2. Cita la anécdota de Nicolás Senlis, que se refiere al hecho de que en 1202 la condesa de Saint Pol le encarga a traducción del Pseudo Turpin (saga sobre Carlomagno). Él le contesta «ningún relato en verso es verdadero». Para los contemporáneos, el verso enmascara y cambia, genera su propia apariencia. Sólo la prosa es verídica.

parte de los autores). Tampoco podían citar en forma precisa la referencia, pues la división en libros, capítulos, paginado y párrafos es muy tardía. Sólo a partir del siglo XII se elaborarán las complejas marcas para citar: signos ortográficos adecuados, como comillas, paréntesis, puntos suspensivos, etcétera. Además cada copia manuscrita tiene sus propias marcas y éstas sólo se empezarán a universalizar entre los siglos XII y XV, con los requisitos de lectura de las universidades y posteriormente en los impresos. Los alumnos de estas instituciones necesitarán esta forma de referencia, pero recuérdese que la historia nunca fue una disciplina universitaria, por eso en este género la necesidad de citar textualmente será muy posterior. Por lo tanto, la historia medieval tuvo poco cuidado por la referencia escrupulosa y detallada. Se entiende que era una disciplina que no requería de estas marcas precisas, su autoridad se daba en el autor o en el testigo que se dice, se seguía.

En alguna parte hemos dicho que la historia es ante todo compilación, en ella radica fundamentalmente la tarea que el historiador medieval llamaba «su investigación». Una obra, mientras más completa y fiel fuera, podía yuxtaponer varias versiones. Muchas veces eran testimonios distintos de testigos que decían haber presenciado o haber escuchado los hechos. La yuxtaposición de versiones no era vista como incompatible con la verdad, y tampoco descalificaba totalmente la otra versión, pues estas diferencias se explican por argumentos morales: tal testigo vio tal cosa porque estaba en pecado, o tal otro vio tal otra por su autoridad moral que le permite ver de «otra forma». Si muchos compiladores yuxtaponen las versiones, otros eligen la más autorizada o la más verosímil.

Por otra parte, los eventos que el amanuense medieval registra son la misma estructura de su historia, en el sentido que aprehende la historia como la sucesión de hechos. La secuencialidad correcta es su criterio de verdad y la historia no son los hechos, sino la narración que se hace de ellos. Desde luego, en una narra-

ción es muy difícil seguir estrictamente la secuencia, no obstante siempre se buscará hacerlo. Los hechos se presentan al historiador como una percepción primordialmente visual. El cronista medieval comienza «con la creencia de la identidad mimética de su narración con los eventos contados, y con la creencia de la validez metafórica de su texto».[149] Al establecer el orden correcto de los acontecimientos el cronista no hace conjeturas causales. A través de su texto pretende conducir a sus lectores, o auditores, a la más directa y vívida impresión del pasado. Presenta la historia como imágenes de lo sucedido, se entiende entonces que privilegie el testimonio ocular. «El historiador medieval se ve como un fidedigno mensajero del registro histórico y ve su texto como un vehículo que transporta segmentos unidos del pasado»,[150] en otras palabras, transmite imágenes narradas.

Lo que piensa el historiador medieval es que la mirada es lo más natural y verdadero. Pero son precisamente las imágenes visuales las que dejan fuera la realidad histórica, pues se piensan como intemporales. Norman Bryson[151] nos dice, al referirse al retrato de una familia romana, que lo que muestra esta imagen es la intemporalidad de la figura humana, y que la realidad histórica queda fuera de ella. Tal pareciera que sólo ha cambiado la moda o el peinado de los personajes, como si el cuerpo y la mirada trascendiera la historia. No obstante, sabemos que esto no es así, nada es ahistórico, Foucault ha escrito sobre la mirada médica, sobre la construcción de la subjetividad, sobre la sexualidad y concepción de la corporalidad, etcétera, motivos que se consideraban atemporales. Hoy sabemos que toda realidad es construida, que no existe una realidad trascendente y «naturalmente dada»: las imágenes que nos trasmite el historiador medieval han de entenderse «como un vehículo para la expresión de

149 *Ibid.*, p. 101.

150 *Ibid.*, p. 102.

151 Norman Bryson, *Visión y pintura. La lógica de la mirada*, Madrid, Alianza Forma, 1991, pp. 22-3.

lo que una determinada comunidad conoce como realidad... El término "realismo" no puede, por tanto, referir a una concepción absoluta de "lo real", porque tal concepción no puede dar cuenta del carácter histórico y cambiante de "lo real" dentro de diferentes periodos y culturas».[152] Bryson insiste en que «es en relación con ese cuerpo determinado por la sociedad, y no en relación con una experiencia universal inmutable como habría que entenderse el realismo de una imagen».[153]

El medievo no distingue entre la realidad y el texto o la imagen que hablan de ella: las imágenes que los hombres medievales construyen son la realidad. Y no será sino hasta en el siglo XVII (nunca totalmente), que la realidad histórica y los textos o imágenes narrativas que hablan de ella dejen de confundirse. También es justo decir que hacia el siglo XIII, tanto en la pintura (Giotto) como en la escritura (Hugo y Andrés de San Víctor) se empieza a destacar esta distinción.[154]

Por lo tanto, la importancia de este punto es ver qué es la realidad para el hombre medieval y cómo las formas de pensamiento,[155] producción de nociones, normas de conducta, mitos, valores y creencias en general, son factores sobre los que el medievo mira y construye su particular realidad. Para esto nos son muy útiles los nuevos materiales sobre la historia de la lectura y de la escritura, ya que ellos nos permiten darnos cuenta de las redes perceptuales

152 *Ibid.*, p. 31.

153 *Ibid.*, p. 31.

154 David Olson, *El mundo sobre... op. cit.*, p. 193. Citando a Gilson (1957): «antes de Giotto la pintura era una cosa, después de él y hasta Cezanne era la representación de la cosa».

155 Dominique Boutete et Laurence Harf-Lancner (comp.), *Ecriture et modes de pensé au Moyen Age (VIII-XV siècles)*, París, Presses de l'Ecole Normale Superieure, 1993, p. 8. Por modos de pensar se entiende lo que gobierna la representación entre las cosas, entre las partes y el todo; son los principios que registran la organización intelectual. Un modo de pensar es entonces un conjunto de medios de análisis (y por consiguiente de restitución, en y por el discurso) de la realidad y de sus estructuras que presiden la organización del imaginario.

o *episteme*[156] que construye el medievo al leer y escribir sus textos de historia. En la escritura y en la lectura se revela lo verosímil aceptable, es decir, cómo es comprendido lo mirado que contiene toda una *episteme* o formas de pensamiento que son las que le permiten entender las percepciones visuales, transcritas en la escritura de la historia (aquí asumimos toda la dificultad que existe de pasar lo mirado al lenguaje y este a la escritura, cuestión que está regulada, como hemos dicho, por la retórica).

La forma de pensar en el medievo no es objetiva, en el sentido como los historiadores del siglo XIX y de la primera mitad del XX entendieron la objetividad. Los hombres y mujeres de esta época entienden el mundo y la acción humana a través de una red de percepciones que pasa por todo el sentido teológico, del que hemos hablado más arriba y, que como hemos dicho, busca siempre el significado oculto de las cosas. De esta manera, así como la lectura de las Sagradas Escrituras tiene un sentido oculto, que es el verdadero, la acción humana también guarda su propio sentido oculto, mismo que sólo Dios conoce. Por eso asume que algunas cosas tienen un sentido incomprensible, sólo accesible mediante la gracia divina y no por medios humanos, ya que, en última instancia, sólo Dios conoce las causas finales de la historia humana. Las cosas en sí mismas no les dicen nada, es la cadena o red perceptual simbólica la que les da el significado. En otras palabras, el hombre medieval no ve con los ojos lo que describe, sino ve con toda su cultura y a través de toda esta red perceptual o formas de pensamiento, que son metáforas, alegorías, analogías, que en el medievo tienen poco que ver con el significado literal, y que la época moderna privilegiará. Frente a lo visto, ellos debían

156 Concepto utilizado por Michel Foucault, *La palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1980, por ella entiende el campo epistemológico, códigos ordenadores, reflexiones sobre el orden, categorías, conceptos, saberes y referencias que el hombre de cada época constituye para entender su mundo, pensar su ciencia y construir su conocimiento de las cosas. Ver sobre todo el capítulo dos, que habla sobre la semejanza en el pensamiento europeo hasta el siglo XVI.

de formar su propia síntesis y detectar los significados ocultos de los acontecimientos. En consecuencia, los nombres y los números dan un significado adicional a todo, pues son símbolo de algo más. Este significado simbólico está implícito en las obras históricas, es un saber compartido que generalmente no necesita aparecer de manera explícita.

Además del esquema escatológico de pensamiento y de las tipologías narrativas (enunciadas más arriba), el mundo medieval es ante todo un mundo de similitudes, semejanzas y analogías simbólicas, donde prevalece un sentido lleno de correspondencias de todo tipo. No sólo se acepta la correspondencia microcosmos-macrocosmos (reflejo de esquemas agustinianos y platónicos), que simbolizan el orden vertical del mundo (verticalidad alta, positiva, que es la del cielo y verticalidad baja, negativa, que es la terrestre y de Satán), sino incluye su cruzamiento con la horizontalidad del tiempo humano, así también persiste una estructura profunda, trifuncional patente en ciertos ciclos épicos.[157]

Un buen ejemplo para ilustrar la correspondencia microcosmos-macrocosmos es la teoría de los cuatro humores corporales. Esta teoría viene de la Antigüedad griega, la época medieval la retoma y la «cristianiza». Pensar de esta forma, implica hacer analogías con varias series de cuatro elementos buscando sus correspondencias y relaciones, mismas que darán por resultado una forma de causalidad, distinta de la nuestra. Interrelacionando los cuatro elementos, los cuatro puntos cardinales, los cuatro vientos, las cuatro estaciones anuales, con los cuatro humores corporales, se hará una correspondencia del comportamiento del cosmos con el cuerpo humano: el macrocosmos (el mundo) regi-

157 Dominique Boutete et Laurence Harf-Lancner (comp.), *Ecriture et modes de... op cit.*, p. 8. De manera general el pensamiento simbólico es inherente al pensamiento medieval, sin embargo hoy los especialistas hacen distinciones dependiendo del género literario y de la época. *Cfr.* el artículo de A. Strubel, «Littérature et pensée simbolique au Moyen Age» en el mismo libro; aquí el autor hace distinciones de los usos simbólicos.

do por las cuatro estaciones, es comparable con el microcosmos (el cuerpo humano, el hombre) regido por los cuatro humores corporales. Desde luego, esta estructura cuaternaria tenía sus límites, pues no toda serie de cuatro encontraba una interrelación con los cuatro humores.[158] Estas interrelaciones fueron fomentadas y combinadas con el uso de la etimología: Isidoro de Sevilla lo muestra de esta manera: «El sol, al recorrer los diferentes espacios del cielo, da curso al ciclo de las cuatro estaciones (*tempora anni quattuor*), y asegura un desarrollo equilibrado del globo terrestre (*temperat orbem*). El tiempo cíclico es temperamento: he aquí porque *tempus* deriva de *temperamentum*».[159] Como vemos, es una lógica que nuestro tiempo ya no comprende.

Las metáforas de «libro» y «espejo» sirven para ilustrar estas maneras de pensar. Del mismo modo en que hemos visto que se lee la Biblia buscando su sentido oculto y su simbolismo, se va «leer» la naturaleza. La metáfora «libro de la naturaleza» (o el «espejo del mundo, o de la historia») significa el plan de Dios realizado en la creación: en el mundo, y llega hasta el siglo XVIII, ilustrando de manera excelente la interpretación que se hace de la naturaleza. Paracelso, por ejemplo, considera el firmamento como un libro de medicina. La posición de las estrellas le señala el remedio indicado para tal o cual enfermedad de tal individuo. La astrología y la alquimia son el resultado de este tipo de pensamiento o de «ciencias», basadas en lo simpático (lo analógico). Ellas no se apoyan en una observación experimental que coteje los resultados una y otra vez, o que rectifique que las mismas causas produzcan los mismos efectos, más bien reproducen todo un

158 J. M. Fritz, «La théorie humorale», en Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner (comp.), *Écriture et modes... op. cit.*, pp. 13-15.

159 *Ibid.*, p. 15. También nos dice el autor más adelante (p. 17) de todo el esfuerzo de otro autor, Guillaume de Saint Thierry, para hacer coincidir los cinco sentidos con los cuatro humores y con los cuatro elementos o con los siete planetas conocidos en esa época, hazaña que nos parece imposible, pero que comprueba la elasticidad de estos modelos mentales.

imaginario de metáforas, alegorías, correspondencias que se van constituyendo como tramas y modos de pensar.

Las ciencias que se manejan de manera simpática no presentan resoluciones unívocas, tienen un sinnúmero de interpretaciones y, desde luego, éstas no son verificables, son sólo falseables. La ciencia moderna opera de modo mecánico, el diagnóstico o pronóstico se da siguiendo una metodología o pasos específicos, por los cuales se llega siempre al mismo resultado, independientemente de la persona que lo realice; la predicción, por el contrario, depende ante todo de la habilidad de la persona que dice el futuro y opera por medio de signos, analogías, alegorías. En el resultado es determinante la mayor o menor posesión de poderes especiales o mágicos que tenga quien realiza la operación. Con el surgimiento de la ciencia moderna, las estrellas, por ejemplo, se verán como estrellas, simplemente astros celestes sin acción intencional, y ya no como mensajeros divinos.[160]

La investigación del «libro de la naturaleza» no consistía en confrontar un discurso y un modo de pensar, con los hechos (como lo haría el positivismo), sino en establecer las correspondencias, señalar en el mundo lo semejante. De esta misma forma se escribe la historia. No existe la necesidad de explicar el hecho por el hecho mismo, más bien se trata de establecer correspondencias, introduciendo signos o presagios que anticipan y explican *a posteriori* el actuar humano.

La metáfora del espejo también es indicativa de la correspondencia macrocosmos-microcosmos (el espejo de la historia, metáfora que es utilizada incluso como título de libros de historia, el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, lleva esta connotación) y es una forma escriturística que permite comprender el devenir humano. Para Hugo de San Víctor, «el mundo sensible en su totalidad es como un libro escrito por Dios»; según Alain de Lille, «toda criatura es como un libro, una pintura y un espejo».

160 David Olson, *El mundo sobre... op. cit.*, p. 200.

Estas metáforas nos dan claves para pensar las combinaciones de correspondencias y analogías que son utilizadas por los medievales como categorías explicativas de su mundo.

Sin duda una de las cuestiones que nos saltan a la vista es el escaso uso del lenguaje en forma literal. La lectura literal, entendida en el Renacimiento como una resistencia a los significados ocultos, a las correspondencias y sobre todo al «mal uso» de la etimología, se enfocó a buscar el primer sentido de la lengua: el gramatical y el semántico. El uso metafórico, y muchas veces metonímico del lenguaje[161] (aquel en el que los signos, palabras o números, son portadores de alguna propiedad de la cosa; ejemplo de éste es el uso tan frecuente en el medievo de las reliquias), prevalece casi de forma absoluta en el medievo. Indagar sobre el origen y el «verdadero» significado de las palabras ofreció a los medievales una parte de esta realidad.

Un historiador en el medievo se vería sin uno de sus instrumentos de comprobación más útiles si se le prohibiera la utilización de la etimología. Ella tenía, en la construcción de la verdad, el mismo papel que la paleografía y la filología tuvieron en la historiografía del siglo XIX. El historiador medieval piensa a través de la etimología,[162] pues acepta que hay una íntima correspondencia entre el nombre y la cosa, especie de secreto de la naturaleza que busca develar. Por lo tanto, el nombre del rey, su lugar de nacimiento, el nombre donde se había llevado a cabo tal o cual suce-

161 En la metonimia una parte representa al todo; así el símbolo es una parte de la cosa simbolizada. Una distinción entre símbolo y metáfora (la metonimia es una forma de metáfora) es que ésta representa simplemente algo.

162 Howard Bloch, *Étimologie et... op. cit.*, pp. 70-1. En la retórica clásica, la etimología fue parte de los razonamientos y de los tópicos intrínsecos que se deducen del sentido de una palabra. En latín la palabra griega etimología se traduce como *veriloquium* (discurso verdadero), pues según las fórmula de Cicerón y de Quintiliano «las palabras son los signos de las cosas»... Por otro lado, para Isidoro de Sevilla, la etimología se convierte en el principio determinante, tanto de la gramática como de la retórica, es la base de toda práctica del mundo y según Zumthor es «la fuente más exclusiva de toda la cultura erudita».

so, no eran aleatorios, sino le decían mucho más que el análisis de los hechos ocurridos. Los lazos que los historiadores medievales tendieron entre la palabra (signo), la cosa y la realidad, fueron tan estrechos que se llegan a unir. Por ejemplo, la explicación del nombre del personaje o del lugar les develaban la naturaleza del mismo: los francos eran francos porque eran fieros y fuertes, los sajones eran duros, obstinados como la piedra (*quasi saxum*).[163]

El uso de la etimología fue un recurso fundamental, que además fabricó nuevas combinaciones explicativas. Las exposiciones fueron una derivación de la etimología y fueron un factor explicativo muy socorrido en la explicación histórica. Funcionan de la siguiente manera: toman cada letra de la palabra para adjudicar nuevos significados que parecen como «inherentes» al signo, como ejemplo: Roma; *radix, omniun, malorun, avaricia*, esta explicación develaba la naturaleza maligna de la ciudad, que evocaba su pasado pagano. Carlos (Carlomagno), que en latín es *Karolus*, revelaba en su nombre lo que sería: *clara lux*. Las derivaciones fueron otra forma de explicación y funcionan como sigue: *fenestra: quasi ferens nos extras*: nos permite salir. Estos modos explicativos, más la connotación numérica que funciona de manera similar, nos da toda una red de correspondencias perdida con el surgimiento de la ciencia moderna. El sentido oculto de los números, incentivado por las lecturas cabalísticas de la época, daba nuevos significados a las cosas. Hubiera sido muy riesgoso querer explicar o escribir cualquier texto sin tomarlos en cuenta.

Los historiadores utilizaron los números para dar una idea cuantitativa, pero también para otorgar valores simbólicos y retóricos. Era mera retórica, por ejemplo, decir que en tal batalla habían combatido cientos de miles, con ello sólo querían decir que habían sido muchos los soldados que pelearon. También los números conllevan cualidades. El 6, por ejemplo, implica perfección por ser número perfecto, es divisible entre 1, 2 y 3, además

163 Bernard Guenée, *Histoire et... op. cit.*, p. 190.

de que sus divisores suman igualmente 6. Todo esto les sugiere y garantiza la cualidad de perfección. Otro número perfecto es 28; sus divisores 1, 2, 4, 7 y 14 también son iguales, y sumados son 28. No es pues azaroso que los historiadores dividan sus obras en tal número de libros o que citen eventos, ciudades, con estos números que no pretenden cuantificar nada, sino expresar cualitativamente otra cosa.[164]

Para el cronista medieval, estos detalles nunca le serán contingentes, ellos le dan claves de lectura y escritura de la historia, pues para él, que piensa el mundo como reflejo devaluado (por la caída de Adán y Eva) del mundo divino, todo está interrelacionado. Dios se manifiesta en el mundo a los que sepan leer sus mensajes, y éstos aparecen en las etimologías, en los números, en los signos que aparecen como presagios (cometas, incendios, plagas, temblores de tierra, acontecimientos que en el mundo moderno serán simples fenómenos naturales), que sólo un tipo de hombre sabrá leer correctamente: aquel estudioso que tiene autoridad y conoce las intrincadas conexiones de las cosas.

Finalmente, lo que iniciaría el camino hacia una valoración del sentido literal[165] para interpretar el mundo, la naturaleza y

164 *Ibid.*, pp. 180-ss. Beda, por ejemplo, habla de las 28 venerables ciudades que componían la Bretaña, o el 153, número excepcionalmente perfecto evocado en Juan, 21, 11 para la pesca milagrosa.

165 David Olson, *El mundo sobre... op. cit.* La tesis de este autor es que fueron los modos de lectura (que repercutirán después en el modo de escribir) los que producen, a partir de la Reforma protestante, los cambios cognitivos que provocan el surgimiento de la ciencia moderna. El ideal de copiar o de reproducir «fielmente al mundo», que según Olson, deriva del intento paralelo que se dio al desarrollar otra forma de lectura, mediante la cual se accedería al sentido «único» o «literal» de las Sagradas Escrituras (distinto de las rebuscadas formas de lectura que anteriormente buscaban el sentido oculto de ellas), fue lo que detonó en la búsqueda de la representación «perfecta» del «libro de la naturaleza». Esta intención se encuentra en los pintores de los Países Bajos del siglo XVII, en la cartografía de los siglos XV en adelante, en la matematización del movimiento con Galileo y en la iconografía botánica de los siglos XVII y XVIII, principalmente, que llevará a pensar que es posible representar a la naturaleza de manera «unívoca». Esta representación, literalmente pone el mundo sobre papel y dará como resultado el surgimiento de la ciencia

otra concepción de historia[166] será fruto, en gran parte, de las innovaciones en las formas de leer y por consiguiente de escribir los textos. Este paso se inició en el medievo, pero sólo se hizo más extensivo en el Renacimiento y en el siglo xvii. La recuperación del sentido literal de los textos será la herencia de la baja Edad Media a los hombres del Renacimiento. En la actualidad los historiadores de la lectura y de la escritura se abocan a ver lo que detonó esta recuperación del sentido literal. Para Olson fue una nueva actitud frente a los textos que se inició en el siglo xii con Hugo y Andrés, monjes del monasterio de San Víctor, en París. La escolástica posteriormente, al recuperar los planteamientos aristotélicos verá en los signos (palabras, números, imágenes) sólo un tercer elemento que mediará entre tres factores: la realidad, las ideas y los signos. Hemos dicho que la primera Edad Media consideró únicamente dos factores, los signos y la realidad de las cosas. Las palabras o signos lingüísticos tenían algo de la esencia de las cosas, la nueva triangulación tenderá lentamente a eliminar esta idea y pensará los signos únicamente como representación de los objetos y cosas. Llevará siglos pensar que nada de lo que hay en ellos les es inherente. Esta concepción iniciará el camino de la ciencia moderna que buscará en otra experiencia (o método, como lo llamará Descartes) la verdad de las cosas. Será entonces cuando la ciencia contemplará las estrellas de manera distinta; ya no deducirá una interrelación simbólica (a partir de los nombres de ellas) con la realidad terrestre, y sí considerará completamente aleatorios sus nombres, que ya no les dirán, por su nomenclatura, nada sobre la particularidad humana.[167]

El pensamiento simpático sólo se comenzará a desvanecer en el siglo xvi (aunque nunca del todo), justo cuando está llegando a su cenit con Paracelso. La búsqueda del sentido literal se da

moderna occidental.

166 Todos los cambios que hemos mencionado en la nota anterior no serán asumidos en la escritura de la historia sino muy tardíamente. Digamos que hasta el siglo xix.

167 David Olson, *El mundo sobre... op. cit.*, p. 190.

en los ámbitos religioso y científico de manera contemporánea. Lutero, por un lado, contribuirá mucho en la recuperación del sentido literal de las Escrituras. La tendencia de los humanistas del Renacimiento será la búsqueda frenética de los «originales perfectos»,[168] pensando que de esta manera se tendrían interpretaciones únicas. Tanto para leer la Biblia como para «leer» la naturaleza se privilegiará su sentido literal, sentido que implica todo un control en la interpretación que va más allá de lo que nosotros entenderíamos por mero sentido literal.[169] Esta manera de leer y de escribir los textos será la condición para que la ciencia moderna se desarrolle. El sentido literal buscaba un sentido unívoco, aquel en el que cada lector —o escritor—, se supone, encontraría lo mismo. Lo que se pretende es eliminar los significados ocultos, secretos, mágicos o místicos, pues se piensa que el significado real está escrito abiertamente para todo aquél que leyera de «acuerdo con los sentidos».

Lutero ya busca ese «original perfecto» en lo que respecta a las Escrituras. Como gran filólogo que fue, buscó la traducción más apegada a los textos originales, de ahí su rechazó de la única versión autorizada por la Iglesia de la Biblia: la Vulgata Latina. Su

168 En la actualidad existe toda una historiografía que repasa la historia de la ciencia. Fundamentalmente se establece que hay dos posiciones: los historiadores que presentan el Renacimiento como una ruptura con respecto a la época anterior (el medievo), y que ubican en el Renacimiento el comienzo de la ciencia moderna; estos historiadores serían los que siguen tesis «rupturistas». Por otro lado, hay otros historiadores que establecen una continuidad entre el medievo y el Renacimiento. Ellos no ven una ruptura fundamental entre ambas épocas y encuentran rasgos desde el medievo, que se siguen hasta la emergencia del nuevo pensamiento científico. Olson piensa que la búsqueda del sentido literal comienza desde el medievo, en este aspecto él estaría con las tesis continuistas, aunque ve en la Reforma protestante un claro empuje hacia la búsqueda de un sentido único de los textos, rasgo que para él es indicativo de una «nueva lectura de la naturaleza». Desde luego, en estricto sentido, el Renacimiento no sería el promotor de este tipo de lectura. *Cfr.* Antonio Beltrán, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, Madrid, Siglo xxi, 1995.

169 *Cfr.* David Olson, *El mundo sobre... op. cit.*, ver todo el capítulo 7 que explica lo que se entiende por lectura literal.

traducción de la Biblia al alemán se aleja de toda influencia del dogma o de la interpretación tradicional de la Iglesia. Los controles de lectura se los daban la «gramática y la propia semántica». No fue azaroso que la proliferación de gramáticas, diccionarios y calepinos surgieran masivamente en el siglo XVI.

Esta búsqueda de sentido literal llegaría a la historia, que finalmente buscaría la razón y explicación del actuar humano en los mismos hechos. El camino lo inician los anticuarios, pero los criterios que ejercen para datar los documentos y los objetos no se aplicará a la escritura histórica sino hasta el siglo XIX, aunque desde el siglo XVIII, el camino ya estaba abierto. Hacia el Renacimiento la historia seguirá esquemas retóricos, en este periodo se desarrollará una historia que pretenderá influir y formar al perfecto cortesano o al príncipe gobernante ideal.[170] En cierta forma, esta historiografía tiende a controlar algunos «sentidos ocultos» inmersos en la sobreutilización de la etimología, pero sólo hasta el siglo XVII surgirá un tipo de erudición histórica que comience a depurar los «documentos» históricos. De estos cambios, al surgimiento de la historia científica todavía hay más de dos siglos.

Si pensamos que la historia de la lectura es, en palabras de Olson, la búsqueda del control del elemento ilocucionario (intención del autor), mismo que sólo se controla (o se cree que se controla) en la comunicación oral, las retóricas serán el medio que el hombre de la Edad Media tuvo a la mano para controlar el objetivo último de la historia: lograr el bien moral. Los hombres medievales habían tenido la amarga experiencia, desde épocas tempranas (siglo X en adelante), que las lecturas «libres» de

170 La obra de Maquiavelo, *El Príncipe*, ejemplifica ese tipo de historia escrita para formar a los gobernantes; así como *el Cortesano* de Baltasar de Castiglione sería su émula para la formación de los perfectos cortesanos. Ambas obras continúan con modelos de historia retórica y son buenos ejemplos de historia como maestra de vida. Un buen estudio de la obra de Castiglione es la obra de Peter Burke, *Los avatares de El cortesano. Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, Gedisa, 1998.

las Escrituras o de los materiales escritos provocaban frecuentes desviaciones del dogma, estas herejías anunciaban el problema de la interpretación de la lectura, que encontrará su plena expansión después de la reforma de Martín Lutero. La retórica pretenderá controlar, todavía en los siglos XVI y XVII, la intencionalidad de los textos en las lecturas individuales.

La recuperación de los autores latinos, recuperación que continúa en el Renacimiento, fue iniciada por los hombres del medievo. Sin embargo correspondió a los hombres del Renacimiento llevarse las palmas por esta «recuperación de la Antigüedad». Serán otros tiempos, donde la escritura paulatinamente se vuelve más accesible a nuevos sectores de la población, el libro comienza a ser mercancía; además, el Renacimiento fue el beneficiario de un gran invento: la imprenta, que vino a multiplicar la reproducción de los libros, Aún así es justo recordar que la inquietud, la preocupación y la necesidad de «recuperar» a los autores latinos, y más tarde a los grandes autores de la Antigüedad griega, así como buscar el sentido literal de los textos, fue una obsesión de los hombres de la baja Edad Media, obsesión que heredan a los hombres de letras del Renacimiento.

Conclusiones

[...] la historia misma es uno
de tantos objetos naturales.
La historia que no es más
que lo que hacemos de ella,
no ha dejado de cambiar,
pues su horizonte no es eterno.

Paul Veyne

El nacimiento de la historia, acontecimiento que hemos situado en el siglo v a.c. con Herodoto, no contenía ninguna premisa que fuera a determinar lo que este discurso sería en el futuro. Las sociedades que sucedieron a la cultura grecolatina heredaban un nombre, mas no unas prácticas. Esas estarían determinadas por otra serie de circunstancias que sólo su misma época, y el desarrollo del conjunto de unas relaciones sociales específicas les fueron imponiendo. Las opciones que estas sociedades tuvieron fueron numerosas: olvidar esta disciplina, o hacer de ella algo útil, o necesario, o científico... La escritura histórica ha continuado hasta nuestros días, pero cada periodo y cada sociedad han hecho de ella algo distinto. Es cierto, sin embargo, que la historia tradicionalmente se ha querido pensar como heredera de aquélla surgida en Grecia. Nuestra investigación ha querido mostrar la distancia y las diferencias de la escritura histórica en dos periodos históricos distintos: el mundo grecolatino antiguo y el mundo medieval, siempre confrontándolo con lo que es la disciplina histórica científica del siglo XIX, y con las prácticas de nuestra disciplina de fines del siglo XX.

Sin embargo, lo que subyace en esta diferenciación no es algo que se ofrezca a cualquier lector, pues lo común sería encontrar continuidades y semejanzas, ya que las palabras generalmente remiten a esencias. Para cualquier lector ordinario (e incluso aún para muchos historiadores) es un lugar común pensar a Herodoto como el padre de la historia, así como creer que muchas de las disciplinas que hoy se cultivan tuvieron su nacimiento con los

griegos; de hecho el pensamiento contrario todavía se ve con recelo en medios no académicos. Lo que hemos presentado son nuevos acercamientos a los textos, nuevas lecturas de ellos, que vienen a cuestionar toda una interpretación que hemos denominado lecturas formalistas. Y en general, lo que abarcamos con este término, es una forma de acercamiento a las obras históricas que no contemplaba las prácticas del historiador, el lugar social donde se fabricaban estos textos, el estatuto o la importancia del discurso histórico en cada época, los materiales o fuentes que se utilizaban en cada periodo para elaborar los libros de historia y mucho menos se percataba de lo no dicho, o lo que articulaba estos discursos y que no es explícito: aquello que hemos llamados lo latente, las distinciones para observar lo que observaban.

Volcados sobre los textos, aquellos historiadores (los del siglo XIX) leyeron a los antiguos y medievales como sus predecesores, los que habían iniciado una disciplina que ellos, con mejores métodos y técnicas irían mejorando. El estructuralismo fue el colofón de estas lecturas ahistóricas y descontextualizadas, aunque no podemos negar la riqueza que éste proporcionó para analizar los discursos, misma que la historia aprovechó con creces en los años sesenta y setenta. No obstante, las nuevas circunstancias, como la expansión de los medios de comunicación, el resurgimiento de la retórica y la importancia de los elementos latentes o puntos ciegos del que observa (y que estructuran la realidad de cada sociedad), provocaron que se le fuera dando una mayor importancia a los contextos de emisión de los discursos, además de que se prestara especial atención a la función de las instituciones que producen los textos, como punto esencial para encontrar sus significados.

La necesidad de los hombres y mujeres de fines del siglo XX de contextualizar la información, saber quién dice lo que dice, quién escribe lo que escribe, es lo que ha obligado a realizar estas mismas operaciones con los textos del pasado. Ya no es evidente que los textos sean escritos para todas las generaciones, es patente que las cosas

se dicen para un público específico y en circunstancias precisas, son ellas finalmente las que más nos acercan a su sentido original. No hay nada por encima del tiempo, ni escritos o textos para la eternidad, la tarea del historiador es recuperar la alteridad, las diferencias, las rupturas; evitar aplanar la historia, resaltar lo contingente de toda producción del pasado. Esto sólo se logra remitiendo todo a su contexto de emisión. El objetivo es más modesto en la actualidad, se busca devolver la extrañeza a lo que se pensaba semejante.

Lo que hemos presentado en este trabajo son estas nuevas lecturas de los textos históricos, realizadas bajo las pautas o inquietudes de los historiadores contemporáneos. Para el periodo grecolatino, ellos se han acercado a las temáticas con otras preguntas, por ejemplo, para el nacimiento de la historia se busca entender el contexto en que ella se dio; por qué de la necesidad de un nuevo discurso que hablara del pasado (sobre todo si pensamos que la épica cumplía esa función en las sociedades anteriores) y por qué la epopeya empieza a ser vista con cierto recelo por los ciudadanos de la *polis*.

El nacimiento de la historia es analizado en el contexto en que se da: la *polis* de los siglos VI y V a.C. Los elementos universales y ahistóricos con que se pensaba su emergencia, que abarcaba muchos de los discursos «racionales» que heredaba occidente, era conceptualizado como el «paso del mito al logos». El surgimiento de la ciencia jónica, la filosofía, el derecho y la historia eran producto de este logro. En contraposición, el nacimiento de la historia es visto ahora como un discurso que se desprende de la épica y ya no del mito (categoría universalizable que no es muy útil para ubicar y explicar un discurso concreto y propio como lo es la epopeya homérica y la historia de Herodoto). En el surgimiento de la historia se valora la legitimación de un nuevo personaje: el historiador, que sólo se entiende inmerso en la *polis* y no en un mundo de aristócratas (los *basileus*, jefes de los reinos del periodo obscuro, que sustentaban valores jerárquicos), en donde otro tipo de personaje hablaba del pasado y de

la verdad en términos distintos, propios de un tipo de sociedad que sustentaba una verdad adivinatoria y ordálica, que estaba por encima de los hombres. El historiador, en cambio, validará su discurso de una forma distinta de como el poeta o maestro de verdad lo hacían. Su discurso hablará sobre los hechos de los hombres y ya no de los dioses, semidioses o superhéroes. Así mismo, la legitimación del relato es distinta de como se autorizaba el discurso jerárquico anterior. Entender la función del ciudadano como historiador permite comprender la verdad de la que se habla en estos relatos.

La historia, entonces, aparece como un discurso propio de la *polis* y una generación después de Herodoto su finalidad aparece nítidamente expresada: debe ser un discurso útil a la ciudad; en otras palabras, ayudar a actuar en el presente, formar ciudadanos provechosos para la ciudad y que produzca placer estético. Estas cualidades determinaron una especie de paradigma: la historia *magistra vitae*, historia cuyo objetivo fundamental será utilitario y estético. Este discurso como hemos visto, no buscaba escribir fundamentalmente sobre cómo sucedieron verdaderamente las cosas,[1] lo que hacía era indagar relatos y producir narraciones cuya verdad se ajustaba a su fin último: la belleza retórica y la utilidad para la ciudad.

Al sobrevenir la cristianización del imperio romano, la Iglesia fue la institución que se encargó de cuidar, preservar, copiar, traducir y transmitir el legado grecolatino. La escritura histórica fue una de las disciplinas que se siguieron cultivando, aunque frente a otras disciplinas, como la teología, casi no tuvo importancia. La historia en la Edad Media fue prioritariamente un discurso que buscó entender la acción divina en un plan completo de la

1 Sólo la historiografía del siglo xix, como hemos venido sosteniendo, es la que se propuso cotejar, mediante toda una metodología científica, la tradición, la memoria, el pasado, lo tenido como histórico para mostrar «modestamente» sólo lo que «realmente sucedió». *Cfr.* Arthur C. Danto, *Historia y narración, Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 82.

historia: la historia de salvación. Los historiadores ya no son ciudadanos, son hombres de Iglesia que conciben un tipo de verdad distinta de aquélla que se debatía y se publicitaba en la *polis*. La verdad de la historia no puede ser contraria a la interpretación que los hombres de iglesia, los historiadores del medievo, conciban. La escritura de la historia, su tipo de argumentación, sus temáticas, su valoración frente a otras disciplinas, sus criterios de verdad son dados por la institución que la produce y sólo desde ella puede comprenderse.

Si quisiéramos encontrar la relación entre ambas historias: la grecolatina y la medieval, esta sería su finalidad, su objetivo, ya que ambas buscan ser útiles a su sociedad. Una en el ámbito de la ciudad: formar ciudadanos útiles y, otra, al formar buenos cristianos. Pero con una generalización tan grande no veríamos la especificidad de cada periodo. Sólo serviría para sintetizar un aspecto: el paradigma utilitario de la historia, la esquematización de la historia como maestra de vida, que marca una distinción fundamental con la escritura de la historia científica, cuyo objetivo prioritario es recuperar la particularidad de los acontecimientos, así como mostrar «cómo sucedieron verdaderamente los acontecimientos».

Nuestra investigación ha buscado entender cuáles fueron las prácticas que caracterizaron la escritura histórica en ambos periodos, resaltando, cómo los historiadores contemporáneos se han percatado de esas diferencias, es decir, volviendo visibles elementos como los contextos de producción y otros factores, que no son dados en el texto. De esta forma y poniendo de relieve estas diferencias podemos concluir, que fueron dos modelos de escritura distintos. Las diferencias se dieron por el lugar de producción, por las formas que adopta la historia como institución en cada periodo y por el tipo de verdad (lo que autoriza, lo que se cree como realidad) a la que apela cada sociedad para legitimarse. Esto sólo podía apreciarse si se reconstruían los espacios sociales en que se da la escritura histórica en cada periodo.

En la actualidad las líneas de investigación se dirigen a radicalizar otro factor: el de la verdad, es decir, lo que cada época y cada sociedad entiende como realidad histórica. La Verdad, con mayúscula, se ha desvanecido como evidencia de algo que se refiere en todas las épocas a lo mismo. Sin embargo, esta temática es la más difícil de analizar, y requerirá de nuevas teorías y conceptos para poder plantear adecuadamente un tema complejo.

Bibliografía

A.A.V.V. *La historiografía griega, Estudios, documentación y selección de textos*, Barcelona, Anthropos, Suplementos, Monografías temáticas No. 20, 1990.

André, Jean Marie y Alain Hus, *La historia en Roma*, Madrid, Siglo xxi, 1983.

Ariès, Philippe y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, t. 1 Madrid, Taurus, 1988.

Barthes, Roland, *Investigaciones retóricas i. La antigua retórica. Ayudamemoria*. Buenos Aires, editorial Tiempo Contemporáneo, 1974.

Beltrán, Antonio, *Revolución científica. Renacimiento e historia de la ciencia*, Madrid, Siglo xxi, 1995.

Bernal, Martín, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Madrid, Crítica, 1993.

Bloch, Howard, *Etimologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Age française*, Paris, Seuil, 1989.

Borst, Arno, *Medieval Worlds. Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Botteró, Jean, Clarisse Herrenschmidt y Jean Pierre Vernant, *L'orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Bibliotèque Albin Michel, 1996.

Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.

Boutete, Dominique y Laurence Harf-Lancner (comps.), *Écriture et modes de pensé au Moyen Age, (viii-xv siècles)*, Paris, Presses de l'École Normale Superieure, 1993.

Breisach Ernest, *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*, Chicago University Press, 1994.

Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993.

Brown, Peter, «La antigüedad tardía», en Ariès Philippe y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, t. 1, Madrid, Taurus, 1988.

Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 1989.

Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Brown, Peter, *Gènese de l'lantiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1978.

Bryson, Norman, *Visión y pintura. La lógica de la mirada*, Madrid, Alianza Forma, 1991.

Burke, Peter, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1993.

Burke, Peter, *Los avatares de El cortesano. Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Canfora, Luciano, «El ciudadano», en Vernant, Jean Pierre, *et al. El hombre griego*, Madrid, Alianza editorial, 1993.

Cantera Montenegro, Margarita y Santiago, *Los monjes y la cristianización de Europa*, Madrid, Arcos/Libros, 1996.

Carruthers, Mary, *The Book Of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (1a edición 1990).

Carruthers, Mary, *The craft of thought. Meditation, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Cavallo, Guglielmo *et al., Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Cirlot, Victoria, *La novela artúrica. Orígenes de la ficción en la cultura europea*, Madrid, Montesinos, 1987.

Chartier, Roger (bajo la dirección), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot, 1993,

Danto, Arthur C., *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989.

Darbo-Peschanski, Catherine, «L'historien grec ou le passé jugé», en Loraux, Nicole y Carles Mirailles, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancièn*ne, Paris, Belin, 1998.

Darbo-Peschanski, Catherine, «Questions de temps; entre historiographie et droit grec», en *Annales, ESC*, No 6, 1992.

Darbo-Peschanski, Catherine, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquète hérodoténne*. Prefacio de Paul Veyne, Paris, Des Travaux/Seuil, 1987.

Delumeau, Jean, *El miedo en occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985.

Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981.

Dubuisson, Michel, «Le grec à Rome à l'époque de Cicéron. Extension et qualité du bilinguisme», en *Annales*, No. 1, 1992.

Duby, Georges, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

Duby, Georges, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1988.

Duby, Georges, *El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza editorial, 1988.

Duby, Georges, *Guillermo el Mariscal*, Madrid, Alianza editorial, 1985.

Duby, Georges, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo xxi, 1989.

Dupont, Florence, *Homère et Dallas, Introduction à une critique antropologique*, Paris, Hachette, 1991.

Dupont, Florence, *L'invention de la littérature, de l'ivresse grecque au libre latin*, Paris, Edition La découverte, 1994.

Durán, Norma, «La función del cuerpo en la constitución de la subjetividad cristiana», en *Historia y Grafía*, No. 9, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Durán, Norma, «La identidad como negación del otro: las memorias de los griegos», en *Historia y Grafía*, No. 11, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

Durán, Norma (comp.), *Historiografía General. Antologías Universitarias*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

Ferrié, Christian, *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interpretation la l'hermeneutique de Jacques derrida*, Paris, Editions Kimé, 1998.

Finley, M.I., *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1984.

Finley, M.I., *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978.

Fossier, Robert, *Historia de la Edad Media*, 3 t. Barcelona, Crítica, 1988.

Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo xxi, 1991.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, México, Siglo xxi, 1990.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo xxi, 1980.

Frye, Northrop, *El gran código*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Gentili, Bruno, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Quaderns Crema, Biblioteca General, 1996.

Giardina, Andrea *et. al., El hombre romano*, Madrid, Alianza editorial, 1991.

Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998.

Goody, Jack, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Alianza editorial, 1990.

Goody, Jack, *La domesticación del pensantiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985.

Goody; Jack (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Guenée, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'occident medieval*, Paris, Aubier, 1980.

Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.

Hartog, François, «El ojo y el oído», en *Historia y Grafía*, No. 4, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Hartog, François, «Temps et histoire, Comment, écrire l'histoire de France?», en *Annales, ESC*, No. 6, 1995.

Hartog, François, *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1991.

Hartog, François, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.

Hartog, François (comentarios), y traducción de los textos de Michel Casevits, *L'histoire d'Homere à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1999.

Havelock, Eric A. *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996.

Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*, Madrid, Crítica, 1995.

Herodoto, *Historia*, Madrid, Clásica, 1992, 4 t.

Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1 Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Básica, 1993.

Le Goff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983.

Le Moigne, Jean-Louis, *Le constructivisme. Tome 1: des fondements*, ESF Paris, 1994.

López Estrada, Francisco, *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos, 1987.

López Grigera, Luisa, *La retórica en la España del siglo de oro. Teoría y práctica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

Loraux Nicole y Carles Mirailles, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998.

Loraux, Nicole, «Thucydide n'est pas un collègue», en *Quaderni di Storia*, No. 12, 1980.

Loraux, Nicole, *L'invention de Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Payot, 1993.

Lozano, Jorge, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987.

Marrou, Henri Irenée, ¿Decadencia romana o antigüedad tardía?, Madrid, Rialp, 1977.

Meïer, Christian, *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, México, FCE, 1985.

Mendiola Alfonso y Norma Durán, «La caída de Tenochtitlan: ¿un relato verídico o un relato de ficción?», en *Historia y Grafía*, No. 2, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

Mendiola, Alfonso, Norma Durán y Guillermo Zermeño, *Metodología III. Historia y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.

Mendiola, Alfonso, «François Hartog: el nacimiento del discurso histórico occidental», en *Historia y Grafía*, No. 11, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

Mendiola, Alfonso, «Hayden White: la lógica figurativa en el discurso histórico moderno», en *Historia y Grafía*, No. 12, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Mendiola. Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo. Verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Momigliano, Arnaldo, *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984.

Momigliano, Arnaldo, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Los Angeles, University of California Press, 1990.

Momigliano, Arnoldo, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.

Nicolet, Claude, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976.

Oakley, Francis, *The Medieval Experience*, Toronto, University of Toronto, Press, 1988.

Olson, David, *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Olson, David y Nancy Torrence (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987.

Orcástegui, Carmen y Esteban Sarasa, *La historia en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1991.

Pérez, Sergio, «El monje medieval ante su página», en *Historia y Grafía*, No. 10, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

Perus, Françoise (comp), *Historia y literatura*, Antologías Universitarias, México, Instituto Mora/UAM, 1994.

Polignac, Françoise, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte/Textes à l'appui, 1984.

Ranke-Heinemann, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Madrid, Trotta, 1994.

Rico, Francisco, *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1993.

Rousselle, Aline, *Porneia. Del domino del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Península, 1983.

Ruiz Domenech, J.E., *La memoria de los feudales*, Barcelona, Argot, 1984.

Salles, Catherine, *Lire a Rome*, Les belles Lettres, 1992.

Scheid, John, «Le temps de la cité et l'histoire des prêtes. Des origines religieuses de l'histoire romaine», en Detienne Marcel (comp.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994.

Spiegel, Gabrielle, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, California, University of California Press, 1993.

Spiegel, Gabrielle, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1997.

Tsiolis Karantasi, Vasilis, *La geografía antigua*, Madrid, Arcos/Libros 1997.

Vernant, Jean Pierre *et. al.*, *El hombre griego*, Madrid, Alianza editorial, 1993.

Vernant, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, México, Paidós, 1992.

Verger, Jacques, *L'essor des universités au XIII siècle*, Paris, Cerf, 1997.

Veyne, Paul, «¿Tuvieron los griegos una democracia?», en *Diógenes*, México, UNAM, 1984.

Veyne, Paul, «El imperio romano», en Ariès, Philippe y Georges Duby, *Historia de la vida privada del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 1988, t. 1.

Veyne, Paul, «Entre el mito y la historia o las limitaciones de la razón griega», en *Diógenes*, México, UNAM, 1981.

Veyne, Paul, «Familia y amor durante el alto imperio romano», en *Amor, familia y sexualidad*, Barcelona, Argot, 1984.

Veyne, Paul, *La sociedad romana*, Madrid, Editorial Mondadori, 1991.

Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

Veyne, Paul, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976.

Veyne, Paul, *Les grecs, ont-ils cru à leur mythes?*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

Vidal-Naquet, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983.

Waters, K.H., *Herodoto el historiador*, México, FCE, 1990.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

Yates, Frances, *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.

Zumthor, Paul, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Madrid, Cátedra, 1989.